Miguel Saralegui Benito

Matar a la madre patria

BIBLIOTECA DE HISTORIA Y PENSAMIENTO POLÍTICO

tecnos



MIGUEL SARALEGUI

Matar a la madre patria

Historia de una pasión latinoamericana



Índice

A todas las madres que supieron sustituir a la patria.

PRÓLOGO

En octubre de 2010, cuando la crisis arreciaba y devolvía a una generación de españoles la costumbre de la emigración, yo hacía las maletas para América sin ningún dramatismo. Creía que los rencores con los que abandonaba Pamplona eran superficiales, aunque nunca hubiera imaginado mi vida fuera de la beata biblioteca de la Universidad de Navarra. Las opciones profesionales para un joven doctor en Filosofía pasaban por América. No serían las herméticas universidades de la Unión Europea las que recogerían a estos humanistas españoles, obligados al *exilio* por un motivo tan poco heroico como las ramificaciones de la quiebra de Lehman Brothers. Como miembro de la proclamada «generación mejor preparada de la historia de España», decidí asistir a esos congresos norteamericanos, donde las universidades de la *Ivy League* se deberían de haber peleado por contratar a un chico tan brillante y simpático como yo. Si al principio me desconcertó la mezcla de *friendliness* y frialdad de los norteamericanos, pronto me di cuenta de que, en cuanto sondeaba la posibilidad de un sueldo, la ecuación térmica se inclinaba del lado de la frigidez siberiana. Ni Europa, ni Norteamérica: el destino latinoamericano también me había llegado a mí.

Todos los españoles llegamos a América cargados con una bolsa inconsciente de estereotipos. Aunque nos gusta visitar Latinoamérica –desde ningún aeropuerto del mundo se pueden visitar más países americanos que desde Barajas–, apenas leemos sobre ella, más allá de las sensacionalistas noticias de las que con facilidad provee el caos latinoamericano. Hasta el español más futbolero conoce más equipos de la NBA que de la liga de fútbol colombiana. Me pregunto cuántos de quienes escriben tanto y tan apasionadamente sobre Venezuela saben siquiera el nombre del Presidente anterior al Comandante Chávez. Los prejuicios españoles sobre Latinoamérica no son solo xenófobos, a pesar de que estos han aumentado desde que la emigración latinoamericana comenzó a poblar las capi-

tales españolas. A diferencia de lo que ocurre en los *westerns*, nuestros mexicanos, además de borrachos, perezosos y narcotraficantes, pueden ser también católicos, pintores, intelectuales, revolucionarios o amantes.

Este era mi caso: el destino latinoamericano no era una condena, sino una salvación. Mis prejuicios sobre Latinoamérica eran positivos en una dirección imprevisible: pensaba que, para un español, era mucho más fácil vivir y ser feliz en Bogotá o en Santo Domingo que en Oslo o Nebraska. Educado en un colegio y una universidad profundamente conservadores, mis previsiones caían dentro del lugar común de la Hispanidad, una convicción muy arraigada en la conciencia de los peninsulares. En su versión menos imperialista, esta ideología afirma que la cultura española es bastante parecida, casi idéntica a ambas orillas del Atlántico. Aunque pocos españoles de mi generación hayan leído *La defensa de la Hispanidad*, la guía fundamental del hispanismo escrita por Ramiro de Maeztu, este libro está detrás de muchas ideas que circulan en la prensa y la política española sobre Latinoamérica. Su penetración en las capas cultas y dirigentes de nuestro país puede explicar reacciones tan sorprendentes como que Mariano Rajoy se ofreciera a Donald Trump como intermediario con México o que algunos partidos en España pensaran que el reconocimiento de Juan Guaidó como presidente interino de Venezuela por el gobierno de Pedro Sánchez pudiera tener alguna importancia. Siempre que un político español afirme que España es el puente entre Latinoamérica y Europa está defendiendo, aunque sea de modo inconsciente, uno de los principios más queridos y más falsos de la teoría de la Hispanidad.



Monumento a la Hispanidad situado en los aledaños del Museo de América de Madrid. El grupo escultórico, obra de Agustín de la Herrán, fue inaugurado en 1970, en las postrimerías del franquismo, y eso puede explicar el tópico que inspira la obra: el conquistador español que atrae hacia su montura a la sumisa india americana. © *P. Cosano / Anaya*.

Los prejuicios hispanistas estaban tan arraigados que ni siquiera visitar con frecuencia Latinoamérica los había logrado corregir. Como el alto cargo de una multinacional española al que los empleados siempre dicen sí o el diplomático español que departe en el *happy hour* con el presidente de la federación nacional de caballos criollos –normalmente descendiente de españoles–, mis viajes habían servido para reforzar la peor costumbre intelectual: dar a los prejuicios un barniz empírico. Latinoamérica, quiero decir Hispanoamérica, como entonces me preocupaba de corregir de modo impertinente, era una región más y hasta mejorada de España: las relaciones humanas eran más fluidas, menos interesadas, más agradables y hospitalarias. Nuestras diferencias eran solo superficiales y nacían exclusivamente de ese aspecto de la cultura para el que los pobres pueblos hispánicos siempre hemos sido un poco inútiles: la economía. A estas alturas, puede ser superfluo revelar que esta década vivida en Latinoamérica ha servido para desengañarme. No sé si afectivamente estoy todavía marcado por el shock: todas las identidades me parecen engañosas, como si el precio que estoy pagando por la apariencia de identidad fuera la exageración de la diferencia absoluta. Es posible que mi sensibilidad esté pervertida ahora por lo que Freud describió en *El malestar en la cultura* como «el narcisismo de la pequeña diferencia». No hay identidad que no perciba como un espejismo, muchas veces interesado.

Como me dedico a escribir sobre la historia del pensamiento político y no sobre la de mi vida (les pido disculpas por estas casi mil palabras de desahogo), voy a contarles la historia de un proyecto político fascinante que permite entender que las diferencias entre España y Latinoamérica no son frutos del azar ni de una sensibilidad obsesionada por desenmascarar apariencias capaces de confundir a todos menos a mí. Se trata

del proyecto que bautiza y da impulso a las repúblicas latinoamericanas durante el siglo XIX. Cuando se revelan los detalles de este *procés* de cien años, el principio de una cultura común hispánica pierde verosimilitud. Durante el primer siglo independiente, las naciones latinoamericanas se entendieron como una no-España. Las repúblicas criollas no se conformaron con la hazaña colosal de derrotar a la metrópolis en el campo físico de batalla. Decidieron ir más lejos: también quisieron vencerla y aniquilarla en el plano espiritual. Por este motivo, en los programas de las nuevas repúblicas hispanoamericanas, se puede descubrir una de las primeras revoluciones culturales de la historia de Occidente. Buscaron eliminar aquellos cientos de características que, durante trescientos años españoles, se habían ido sedimentando en las costumbres americanas de modo violento, inconsciente y voluntario.

La historia del antiespañolismo latinoamericano es algo más que el relato de una enorme exageración. Representa también una de las mejores maneras de comprender globalmente a las nuevas repúblicas. A pesar de que el título del ensayo de Héctor Murena *El pecado original de América* parezca exagerado, los liberales decimonónicos entienden la herencia española exactamente de esa manera, como el pecado original del que deben limpiarse sin nunca conseguirlo del todo. Por esta razón, el antiespañolismo se diferencia de la otra gran retórica que forma la conciencia latinoamericana: el antiamericanismo. Lo español ataca desde dentro; lo *yankee*, desde fuera. Lo español no contradice la identidad americana, la degrada: se trata de la parte más perturbadora de las nuevas sociedades, aquellos impulsos y costumbres que las llevan al fracaso y la infelicidad. La expresión de Alberdi es clara: el proyecto consistirá en borrar «la complexión repulsiva» que España ha dejado a sus excolonias. Las repúblicas son tajantes: para ser felices, deberemos anular nuestra herencia española, íntima y a la vez dañina. Cuando Ortega escriba en *Ideas y creencias*, obra publicada en Buenos Aires en 1936, que «el hombre es, por

encima de todo, heredero», describe exactamente lo que Latinoamérica renunció a ser durante cien años.

El antiespañolismo de los pensadores y políticos latinoamericanos no es ideológicamente neutro. No se asesina a la madre en un arranque pasional. Este matricidio está hiperjustificado racionalmente. Se quieren deshacer de las costumbres maternas, porque estas son incompatibles con el proyecto de racionalización y modernización que el liberalismo promete a estas comunidades de Antiguo Régimen. Por lo tanto, este libro no solo describe esta inclinación antiespañola, sino también cuenta la historia de cómo el liberalismo se hace realidad, de modo imprevisible y caótico en la América española. Las dificultades de estos dos proyectos de modernización hacen creíble la hipótesis comparativa que Sarmiento propone en las primeras páginas de *Facundo*: explicar las dificultades de la América española para adaptar un sistema político liberal ayudará a entender las adversidades que la misma implantación del liberalismo padeció en España hasta la Transición.



En la plaza del Sol de la ciudad peruana de Cuzco se exhibe este mural obra de Juan Bravo Vizcarra sobre la conquista del incario por las tropas de Francisco Pizarro. © *A. Vázquez / Anaya.*

El antiespañolismo representa el aspecto que más claramente distingue estas revoluciones en el plano de la historia universal: la negación radical de la cultura, imitativamente española y originalmente americana, que se había ido creando durante trescientos años. Comunidades económicamente pobres, socialmente clasistas y racialmente jerarquizadas deciden renunciar al legado cultural que les había provisto de una paz duradera y correr los riesgos de soñar algunas de las ilusiones más utópicas de toda la Ilustración. A través del antiespañolismo se puede explicar el proyecto ideológico de estos países, pero también el impulso inicial de la revolución de independencia. Si todos los grupos revolucionarios hubieran buscado exclusivamente la independencia política, se podría considerar cerrado este proceso con alguna de las batallas decisivas. El duradero antiespañolismo de este programa impedirá considerar a la victoria militar de Ayacucho como el fin de la independencia. El inconformismo antiespañol explica por qué los grandes ideólogos liberales seguirán deseando «completar», «acabar», «terminar», «consumar» la originaria revolución de independencia, cuando no queda un solo soldado realista en América. Existe una conexión entre la primera independencia política y la segunda independencia cultural. Andrés Bello, a quien ha sido habitual ver como proespañol, se lamentaba de que las repúblicas habían sido mucho más efectivas a la hora de arrancar el «cetro al monarca» que a la de eliminar «el espíritu español». Los mismos pensadores liberales que programan estas repúblicas jamás dudarán de que la segunda independencia es mucho más importante que la primera. Más aún, de que la primera independencia política carece de valor, si no la sigue una segunda independencia cultural. Habría sido insensato deshacerse de la monarquía española, si en las nuevas repúblicas soberanas su espíritu hubiese logrado perdurar.

La historia que cuento en este libro es principalmente una historia de ideas. Estudio el antiespañolismo en los grandes ensayos latinoamericanos del siglo XIX. Presto más atención a los grandes libros que a los acontecimientos y procesos políti-

cos, económicos o legales. A pesar del carácter restringido de mi punto de vista, hay dos motivos por los que una mirada específicamente intelectual y discursiva es útil para entender el proceso que conforma las nuevas naciones. En primer lugar, en el siglo XIX estas comunidades americanas se imaginan de nuevo a sí mismas. Los liberales sienten la posibilidad de hacer un borrón y cuenta nueva en la historia de estas comunidades. El siglo XIX es un enorme periodo constituyente, es decir, un momento en que las ideas y las imaginaciones políticas son mucho más influyentes que en los periodos de vigencia del *statu quo*. En segundo lugar, la sociología profesional refuerza la validez de una perspectiva centrada en los escritos más famosos. En esta centuria, muchas de las personas que se imaginan las repúblicas son las que la construyen. El siglo XIX latinoamericano está lleno de reyes-filósofos que intentan imponer a la realidad la estructura de sus ideas. Será suficiente recordar que los dos ensayistas más importantes del siglo XIX, intensa y creativamente antiespañoles ambos, Simón Bolívar y Domingo Sarmiento, llegaron a ser presidentes de sus países (Bolívar lo fue también de Perú y Bolivia).

En este ensayo, renunciaré por completo a la actitud judicial y moralista con que los intelectuales españoles suelen entender esta pulsión asesina. No analizaré la razonabilidad de las quejas y críticas de los pensadores latinoamericanos. Me quiero librar de la actitud paternalista con la que la cultura española ha juzgado estos discursos, incluso si muchas acusaciones realizadas por los criollos son poco creíbles, caprichosas y hasta fantásticas. Este es un libro sobre tópicos, algunos pueden resultar risibles, otros ofensivos, pero todos ellos configuran la idea de España que definió el imaginario colectivo de los latinoamericanos durante el siglo XIX y cuyos restos perduran hasta hoy.

En un campo tan cargado de consecuencias, es mucho más interesante estudiar lo que se escribió y lo que se pensó que reflexionar sobre lo que debería haberse escrito o pensado. El realismo es una opción para el filósofo político, una obligación

para el historiador. Incluso si juzgamos mentirosos estos ataques, el XIX latinoamericano se eleva sobre esta implausibilidad: una encarnizada lucha intelectual contra el elemento español que sobrevive tras la independencia.

Existen muchas razones para circunscribir al siglo XIX el estudio del asesinato. En 1898 Latinoamérica llega a la convicción de que ha dejado de tener sentido el esfuerzo por deshacerse de la España que subterráneamente ha sobrevivido a la independencia política[1]. Son los Estados Unidos de América y no la vieja y decadente metrópolis, quienes amenazan, esta vez con armas mucho más tradicionales y físicas, la soberanía política y espiritual de la América española. 1898 representa una nueva etapa no solo desde un punto de vista cronológico y político, sino también intelectual y afectivo. Desde entonces, muchos de los intelectuales más influyentes de Latinoamérica, como el uruguayo Rodó y el nicaragüense Darío, verán el legado español no solo como una identidad inevitable, sino como un positivo contrapeso a la influencia norteamericana. Como la mayoría de los hijos, después de haber estado cien años peleando, estarán otros cien reconciliándose. La historia de esta reconciliación no la contaré en este libro, pero solo podrá ser narrada adecuadamente, cuando se hayan determinado las características de este primer siglo traumático.

Soy consciente de la ambición exagerada de este ensayo. Busco dar respuesta a la pregunta «¿Qué es Latinoamérica?». Si se tuviera que responder a esta pregunta en presente, la contestación sería muy complicada, llena de matices por las diferencias entre los países latinoamericanos, las cuales han crecido durante dos siglos de vida independiente. Conjugada en pasado y trasladada al siglo XIX, la pregunta tiene sentido. Aunque a lo largo del siglo XIX las excolonias se parecen cada vez menos entre sí y desarrollan identidades nacionales tan intensas como para enfrentarse en guerras –la guerra de la Triple Alianza de Argentina, Brasil y Uruguay contra Paraguay (1864-1870) o la del Pacífico entre Chile y Perú (1879-1884) –, intentar escribir una historia global de la Latinoamérica deci-

monónica a partir del antiespañolismo no es solo un ejercicio de voluntarismo. Todos los liberales americanos pensarán que la herencia española dificulta la implantación de su ideología. Intelectuales de todos los orígenes geográficos atribuyeron a la incompatibilidad entre liberalismo y cultura hispánica la tensión constitutiva de estas nuevas sociedades. El conflicto fundamental del siglo XIX latinoamericano puede describirse de un modo sintético: una estructura política liberal y racional se aplica sobre una base social de tipo español y consuetudinario. Para todos, la modernidad liberal es el deseo y España es la realidad, poco maleable por desgracia, a las proyecciones liberales. Por supuesto, existieron liberales y liberalismo en la España decimonónica. A pesar del carácter innegable de este hecho, los liberales americanos tenderán a ver de modo metafísico este problema: existe una incompatibilidad entre España y la organización liberal.

Este libro está escrito contra la persona que yo era hace diez años. Contra unas ilusiones que eran posibles tanto por mi desconocimiento de la historia del liberalismo latinoamericano, como por el orgullo nacionalista de la teoría de la Hispanidad. Si alguien me hubiera contado la historia de estos cien años antiespañoles, no habría renunciado a buscar vínculos entre la cultura española y la latinoamericana, pero habría moderado mi tono, mis impulsos y mis deseos. Habría sido consciente de que los lazos que puede haber entre España y la América española son los más difíciles: no son los vínculos de una familia feliz, sino los deseos de reconciliarse de una familia rota. Solo si se tiene en cuenta esta conflictividad, el diálogo entre las dos grandes ramas de la cultura hispánica será posible.

[1] Sobre la sustitución de España por Estados Unidos como enemigo continental, cfr. I. Sepúlveda, *El sueño de la madre patria. Hispanoamericanismo y nacionalismo*, Marcial Pons, Madrid, 2005, pp. 59-75.

Capítulo 1
Perfil del homicida
1.1. EL ASESINO PRIVILEGIADO

Este matricidio lo comete un miembro específico de las sociedades virreinales. Al conjunto de la población americana no lo embarga el instinto homicida hacia la madre. El asesinato lo ejecuta un grupúsculo muy definido. Para entender el programa antiespañol sobre el que estas nuevas repúblicas se constituyen, es útil hacer el retrato robot de este asesino, prestar atención a su perfil psicológico y a su extracción social.

A los historiadores, sobre todo a los españoles, no se les ha pasado por alto una de las características más evidentes de este asesino en serie: su carácter elitista. De España no se quieren deshacer las clases bajas ni las razas maltratadas. El historiador del nacionalismo Benedict Anderson ha insistido en la «delgadez social» de la emancipación latinoamericana[1]. En las historias de las independencias, existe un consenso muy amplio: ni negros ni indígenas interpretan un papel protagonista[2]. Serán los criollos, los descendientes de españoles nacidos en América, los directores y beneficiarios de este homicidio colectivo. A la historiografía española le gusta exagerar el fervor realista y monárquico de unos indios que sospechan de las intenciones de unos criollos a quienes conocen desde hace trescientos años. Las razas desfavorecidas estuvieron divididas a la hora de apoyar al bando independentista, así como la misma élite criolla a veces prefirió no admitirlas en sus tropas. La historia de las independencias latinoamericanas confirma un viejo principio revolucionario: los más perjudicados de una sociedad, aquellos para quienes más justificado estaría destruir de modo despreocupado la sociedad tienen bastante deprimidos los instintos de rebelión.

En las historias de la independencia, el desinterés revolucionario del oprimido adquiere un aspecto más chocante: los libertadores pertenecen a los estratos sociales más elevados. En

la conciencia latinoamericana, es común reconocer que la independencia no es obra del pueblo, sino de la élite, como se recoge en *Juan de la Rosa*, la novela nacional boliviana: «En cada uno de los centros de población de estos vastísimos dominios hay ya un pequeño grupo de hombres que así lo han resuelto y lo conseguirán. Hoy no los comprende todavía la multitud»[3]. El origen aristocrático de los líderes de la independencia ha llevado a muchos intelectuales españoles a interpretar este proceso como un espectáculo continental de malagradecimiento[4]. Se indignan cuando describen a los instigadores del proceso independentista como los niños mimados de la Corona.

Si hubiera que concentrar en una sola biografía la torpeza de Madrid para manejar a la élite criolla, esta sería la de Simón Bolívar. A este huérfano le correspondía por herencia uno de los patrimonios mejor dotados de América. El joven venezolano llegó a visitar la corte de Madrid con el fin de asegurar el brillante porvenir político y económico que su estatus le auguraba. A un joven tan ambicioso como Bolívar, antes que la misma estructura imperial, hubo de decepcionarle la poquedad de la Monarquía española, agrietada en la pelea familiar de Carlos IV y Fernando VII. Si ser súbdito de un Imperio había de molestar al espíritu ilimitado de Bolívar, depender de una dinastía que no merecía ni sus posesiones metropolitanas ni sus extensiones imperiales se le tuvo que hacer insoportable.

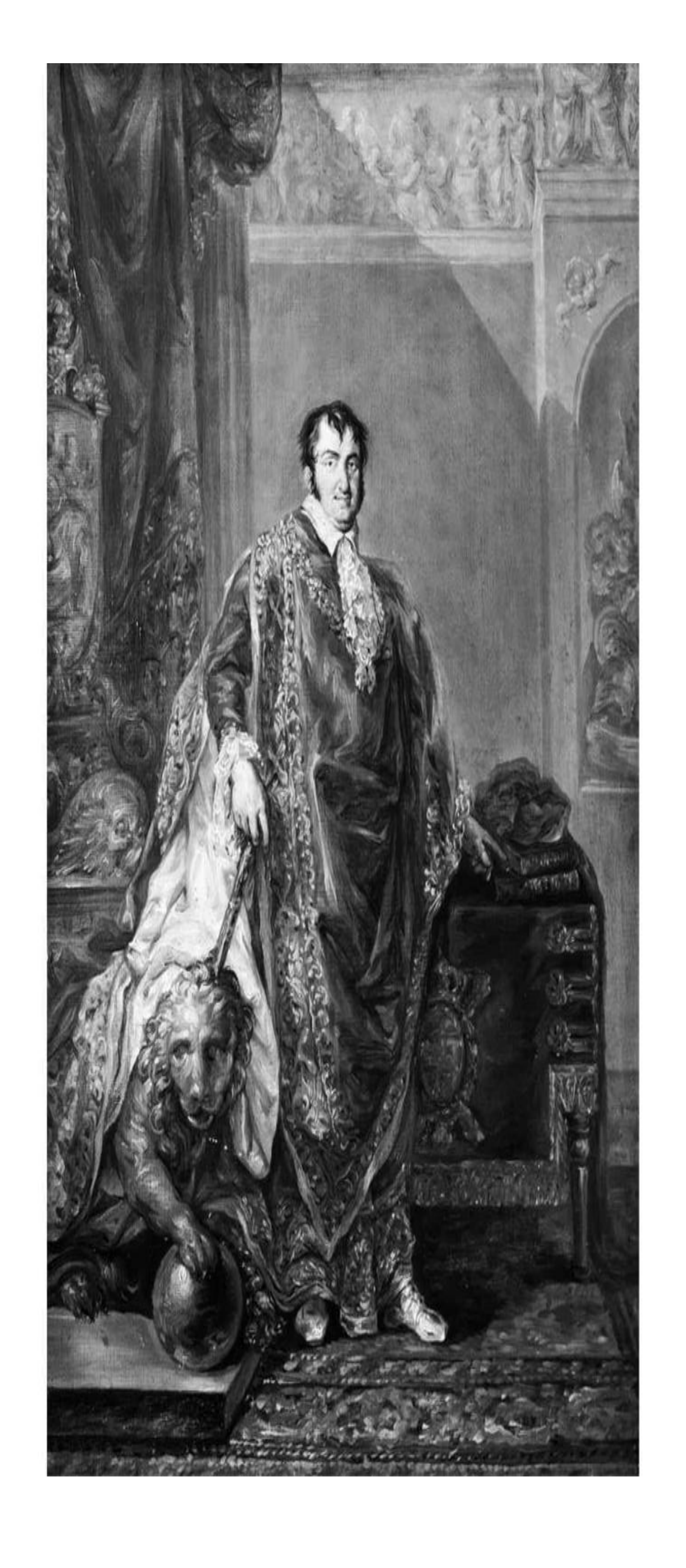
Bolívar representa solo el caso más sobresaliente de este asesino privilegiado por su víctima. La figura del favorecido por la Corona aparece una y otra vez en el proceso de independencia. O'Higgins llegó a ser gobernador de Chile. El antiespañolísimo Rivadavia se casó con Juana del Pino y Vera[5], hija del Virrey del Río de la Plata Joaquín del Pino entre 1801 y 1804. Aunque en algún momento más proespañol, el ecuatoriano José Joaquín Olmedo, quien vilipendiaría «el odiado pendón de España» en el poema *La victoria de Junín*, fue diputado en las Cortes de, Cádiz. A pesar de las recurrentes quejas por la ruinosa economía y por el monopolio peninsular de los cargos

políticos, muchos próceres de la independencia y de la nación que se beneficiarion de los favores imperiales, a través de un puesto político o de un abundante patrimonio.

1.2. LOS ASESINOS SON HIJOS DE ESPAÑOLES

Este asesino posee una segunda característica algo más perturbadora: su perfecta identificación con la víctima. Al asesinar a España, estos homicidas no están matando a otros, sino a ellos mismos. Esta identidad se manifiesta en dos planos: biográfico y espiritual. Si el segundo es mucho más relevante para la historia intelectual de las relaciones entre España y América, apenas se ha reparado en la coincidencia biográfica de muchos de estos homicidas: son hijos de peninsulares. Cuando Fidel Castro, cuyo padre Ángel Castro Argiz era un próspero terrateniente gallego en el Oriente de Cuba, derroque a Batista en 1959, estará confirmando una vieja costumbre americana: los hijos de peninsulares en América se vuelven revolucionarios.





Los retratos de dos protagonistas principales de la independencia hispanoamericana. A la apostura de Bolívar, ataviado con uniforme militar, se enfrenta la fealdad ostentosa de Fernando VII. Antes de que la historia situara a cada uno en el lugar que les corresponde, la estética ya había dictado sentencia. © *Josep Martin / Anaya.*

El tener un padre español en la América de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX era algo mucho más excepcional que en la Cuba de comienzos de siglo XX en la que Fidel Castro nació. Como recuerdan los estudios de la historia de la emigración española a América, la cantidad de peninsulares en América era muy escasa en este periodo. De acuerdo a Lemús y Márquez, entre 1765 y 1800, solo hubo 11116 licencias para que peninsulares se establecieran en América[6]. La proporción de hijos de españoles entre los promotores y los creadores de las nuevas repúblicas es altísima. En Chile, Bernardo O'Higgins es hijo ilegítimo de Ambrosio O'Higgins, quien llegaría a ser virrey del Perú. El Precursor Francisco de Miranda era hijo de un canario afincado en Venezuela, despreciado por la élite de su país por ser un simple comerciante. El progenitor del centroamericano Irisarri, quien también colaboró con la diplomacia chilena, era navarro. También el padre del poeta cubano José Martí era valenciano, aunque era español también por el lado materno, pues su madre había nacido en Tenerife.

En el Río de la Plata, la concentración de hijos de peninsulares entre los líderes de la nueva nación es aun más llamativa: cuesta encontrar a un prócer cuyo padre no hubiera nacido en la España europea. El caso más extraordinario es el de José de San Martín. No solo era hijo de un leonés, sino que se marchó a la Península a los siete años donde se educó como militar del ejército del Rey, lo que le permitió combatir a las tropas de Napoleón en Bailén.

Existen muchos otros próceres argentinos cuyos padres habían nacido en la Península. Mariano Moreno era hijo de un santanderino. Bernardino Rivadavia lo era de un gallego que se mantuvo fiel a la monarquía, fidelidad que el mismo San Martín le habría reprochado. El gran intelectual Juan Bautista Alberdi era hijo de un comerciante vasco, Salvador Alberdi,

quien, por el contrario, fue un entusiasta de la causa independentista y muy cercano a Belgrano. En el árbol genealógico de otro de los grandes intelectuales argentinos, Esteban Echeverría, se descubre a otro vasco, de cuya adscripción política no tenemos noticias.

Además de por motivos familiares, los creadores se identifican con el imperio español por motivos estrictamente culturales. Al emanciparse de España, los libertadores no piensan estar liberándose del dominio de una persona distinta, sino de la peor parte de ellos mismos. La independencia se entiende como una especie de mutilación saludable, como si estuvieran seguros de que, quitándose esta vida, conseguirían otra mejor. Se saben españoles y, al mismo tiempo, quieren dejar de serlo. Este asesino en serie cumple una ley bastante paradójica: cuanto más fuerte sea la identificación con la cultura española, más intensos serán los deseos de asesinarla. Los parricidas son conscientes de que son creaciones de la monarquía española, herederos de sus tradiciones políticas y culturales y participantes del mismo carácter que en el siglo XX se celebró con el nombre de raza. La identificación que Unamuno establece entre España y Ecuador, gobernados por "militarotes" como Primo de Rivera y Veintimilla, será frecuente entre los escritores latinoamericanos que, en el siglo XIX, codifican las nuevas repúblicas. España representa un papel triple en la psicología de estos creadores de patrias: forma identidad, alienta la independencia y explica su fracaso.

Por este motivo, se insistirá en la españolidad de los fundadores de las nuevas repúblicas. En *Bolívar y España*, Rufino Blanco Fombona afirmará que el libertador «era una partícula brillante del alma de España»[7]. El ansia bélica de Bolívar se entenderá como una participación en el espíritu del Cid. Más frecuente será resaltar la esencia española del argentino Sarmiento. Aunque sus vínculos con la cultura española y colonial son especialmente estrechos, el escritor argentino no pertenece a ninguno de los dos grupos mencionados: ni es hijo de españoles ni pertenece a la élite. La españolidad de Sarmiento

depende exclusivamente de la cultura colonial, ya diferente de la identidad peninsular, pero imposible de entender desconectada de ella. Por este motivo, Mariano Picón Salas lo describirá como más español que los españoles decimonónicos y lo llegará a calificar de «toro bravo de las pampas»[8]. Unamuno, quien quiso difundir el *Facundo* en la cultura española de comienzos del siglo XX, subrayará también la españolidad de los insultos de Sarmiento a España: «pocas veces se me aparecen los americanos más radical y profundamente españoles o, si se quiere, ibéricos, que cuando, como en el caso del gran Sarmiento, gustan de renegar de España»[9]. De esta manera, este ejecutaría de modo canónico las instrucciones contenidas en el verso del catalán Joaquín Bartrina: «y si habla mal de España… es español».

1.3. DE LA IDENTIDAD CULTURAL AL ODIO POLÍTICO

Identificar a Sarmiento con un toro bravo no es un ejercicio convencional de retórica. Cuando asiste a una corrida de toros, a Sarmiento le volverá a perturbar esta conflictiva identificación con la madre patria. Entenderá la tauromaquia, una «borrachera que no envilece», de acuerdo a la oposición fundamental de su pensamiento: civilización y barbarie. Después de una corrida en Las Ventas, verá que la barbarie es una dimensión inextirpable de la vida social: «¡la necesidad de emociones que el hombre siente, y que satisfacen los toros, como no satisface el teatro, ni espectáculo alguno civilizado!»[10]. Quizá si hubiese ido antes a los toros, la oposición entre civilización y barbarie no se habría entendido como un conflicto entre pasado y futuro, sino como una tensión al interior de toda sociedad.

El análisis de la fiesta nacional es solo el caso más emblemático de la familiaridad de Sarmiento con la cultura española. De viaje en España a mediados del XIX, mostrará su acuerdo con el primer principio de la teoría de la Hispanidad: la identidad cultural entre España y la América española. Desaparecida la sujeción política, muchos motivos, todos ellos viciosos,

siguen hermanando a las dos orillas del Atlántico. Como son necios, los pueblos hispánicos no pueden admirar ni entender las cimas de su propia cultura. Aunque considera que Cervantes, Lope o Calderón son tan valiosos como Euclides, Pitágoras y Sófocles, se lamenta de que las ideas de estos autores no hayan arraigado en la cultura española. Sarmiento lo percibió de modo clarísimo. El orgullo es la máscara de una cultura, como la española, insegura de sí misma. La admiración acrítica de lo ajeno convive con el desconocimiento de lo propio. Cervantes, Lope y Calderón no interesan a los españoles del XIX preocupados de las novedades literarias francesas, del mismo modo que las hermanas de Sarmiento se deshacen de bellas obras de arte, simplemente porque el estilo colonial había pasado de moda[11]. Como en América, en Madrid todas las costumbres y profesiones elegantes serán francesas: el pastelero, el fondista, el café, el cochero y el mueblista. Hasta los partidos políticos, moderado y progresista, se alimentan de ideología francesa[12]. Sarmiento se hace cargo de que el afrancesamiento es otra de las incómodas herencias culturales que la América española recibe o comparte con una metrópolis solo superficialmente satisfecha de su cultura[13]. Sarmiento entiende el *snobismo* cultural latinoamericano como otra herencia envenenada de la madre patria, incluso si la francofilia fue una moda extendida por todo el Occidente.

Esta identificación ha generado un equívoco bastante común. Sobre todo, cuando los intelectuales latinoamericanos empezaron a reconciliarse con la madrastra España en las primeras décadas del siglo XX, interpretaron esta cercanía como adhesión. La historia familiar que une a España y a las repúblicas hispanoamericanas es infeliz. Augusto Belín Sarmiento recordará que su abuelo «no pudo nunca perdonar a España el habernos hecho tan parecidos a ella»[14]. La familia educa en el amor, pero también en el odio. Peor aún, este rencor no solo es anecdótico, sino constitutivo. Pertenecemos a una familia en la que los hijos reniegan de sus padres. Las repúblicas latinoamericanas no serán los hijos que desean continuar traba-

jando en la empresa familiar, sino los que quieren liquidarla en cuanto puedan. Sarmiento reconocerá que su misión, como intelectual y como político, se resume en la desespañolización de América. Sus proyectos, intelectuales y políticos, «desde el primer día hasta el último, desde el primer artículo de diario hasta la última página de un libro, forman un todo completo; variantes infinitas de un tema único: cambiar la faz de la América y, sobre todo, de la República Argentina, por la sustitución del espíritu europeo a la tradición española»[15]. Bastaría citar esta frase para anular los piropos dulzones con los que suelen describir las relaciones históricas, políticas y culturales, de españoles y latinoamericanos. Para volver a entendernos, no es posible ignorar que la desespañolización fue el proyecto constituyente de estos países.

La palabra clave que cuidadosamente se evita para estas tensas relaciones familiares es odio. Desde hace cien años ha sido incómodo admitir la existencia de esta pasión. Como hemos dejado de odiarnos, nos cuesta reconocer que los políticos y los intelectuales latinoamericanos sí lo hicieron durante cien años. Lo políticamente correcto, prestigiado por la teoría de la Hispanidad, ha conseguido ocultar esta aversión constitutiva. Porque una cosa es que ahora nos queramos querer y otra diferente olvidar que este amor hay que construirlo sobre un siglo de odio hispanoamericano hacia las cosas españolas. En el XIX, los pocos escritores españoles interesados por las cosas americanas serán conscientes del rencor que los creadores de las patrias suramericanas sentían por la exmetrópolis. En la obra *Sarmenticidio*, el español Juan Martínez Villergas se sorprende de «la aversión a los españoles» del autor argentino[16]. Si en 1858 se reconocía este impulso odioso, en el siglo XX la situación cambiará y la hermenéutica adquirirá una intención voluntaristamente conciliadora. El odio no se convierte exactamente en un tabú, sino un término del que se huye en cuanto se pronuncia. Como es habitual en la vida, los buenos deseos pueden oscurecer una verdad tan fácil de reconocer como la del antiespañolismo decimonónico.

La falsificación del antiespañol siglo xix tiene una expresión institucional muy interesante. Cuando se celebre el primer centenario, las repúblicas latinoamericanas extirparán las estrofas más antiespañolas de sus himnos nacionales. Borges recordará que, a propósito de la visita a Buenos Aires de la infanta Isabel, tía de Alfonso XIII, se mutiló «cortésmente» el Himno Nacional[17]. Es evidente el carácter ambivalente de esta cortesía. Por un lado, el deseo de la reconciliación. Por otro, la supresión recuerda que, durante cien años, la letra nacional cantaba el odio a España. A esta dulcificación contribuirán no solo políticos y diplomáticos, quienes por oficio deben evitar el rigor de la verdad, sino también intelectuales. Después de un primer siglo caótico y frustrante, a comienzos del siglo xx cuando emigrantes españoles constituyen una parte significativa de la población de Montevideo, Buenos Aires o Santiago de Chile, a muchos pensadores, como al uruguayo Rodó, les costará admitir que el antiespañolismo es algo más que un afecto marginal para el proyecto republicano.

La dulcificación está condenada al fracaso por pequeño que sea el interés histórico que nos anime. Los textos, los programas, los himnos hablan la lengua del odio. Políticamente incorrectos, los próceres no esconden que el proyecto de independencia y construcción republicana debe calificarse como un homicidio por odio. Cualquier estudiante de Derecho, Historia o Ciencias políticas de una universidad latinoamericana habrá leído en *La carta de Jamaica* que «el odio» que los americanos sienten por España es «más grande [...] que el mar que nos separa de ella»[18]. Los españoles son acreedores de «la detestación universal»[19]. La odiarán con la intensidad del hijo que culpa a sus padres de todos sus problemas. En otros textos fundamentales aparece esta misma palabra. En *La victoria de Junín*, el ecuatoriano José Joaquín Olmedo dedicará un verso al «odiado pendón de España»[20]. En la biografía de su hermano Francisco, Manuel Bilbao encontrará una combinación original para describir esta animadversión: existe «un odio tradicional a la España»[21]. En los *Recuerdos literarios*, el chileno

Lastarria afirmará que es necesario rehacer las costumbres políticas «abjurando todo el pasado español»[22]. Todavía en 1876, Juan María Gutiérrez afirma que los argentinos sienten un «hervor vengativo» cuando leen la descripción del sistema colonial[23]. El odio es el responsable de que a quien se mate no sea a una madre, sino a una «madrastra», como la llamará de modo literal el huérfano más famoso de la historia continental: Simón Bolívar[24].

Amor y odio son pasiones contiguas. Odiamos lo que una vez amamos, no lo que antes nos resultaba indiferente. Una cita del intelectual ecuatoriano Juan Montalvo, poco antiespañol en comparación con Bolívar o Sarmiento, informa de la ambivalencia de esta aversión: «Si todo lo que hay de malo en nosotros se lo debemos a los españoles, a ellos mismos les debemos si algo hay en nosotros bueno»[25]. De modo global, esta cita es representativa de la relación amor-odio que vincula a Latinoamérica con España. En mi trabajo, me voy a concentrar en los aspectos negativos de este vínculo. Aunque soy consciente de que existe un filoespañolismo latinoamericano, sin embargo, considero que el antiespañolismo fue mucho más influyente que el proespañolismo durante el siglo XIX.

En las próximas páginas, estudiaré los cuatro asesinatos con los que las nuevas repúblicas se librarán de esa herencia española que justifica la independencia y, al mismo tiempo, dificulta el proceso de modernización republicana. Las nuevas naciones consideran que será necesario deshacerse de las costumbres que la madre patria ha legado en el plano político, económico, racial y religioso. Solo cuando estas hayan sido eliminadas la independencia será real.

[1] B. Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México D. F., 1993, p. 80.

[2] Disiente de este consenso E. Van Young, *La otra rebelión. La lucha por la independencia en México 1810-1821*, FCE, México D. F., 2006.

[3] N. Aguirre, *Memorias del último soldado de la independencia*, Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, La Paz, 2016, p. 83.

[4] Existe un grupo de intelectuales españoles, sobre todo exiliados republicanos, que interpretan la guerra de independencia como una guerra civil entre españoles liberales y españoles conservadores. Como progresistas, los republicanos entienden que su fidelidad habría estado del lado liberal, es decir americano, durante la guerra de independencia. Aunque José Gaos es el defensor más conocido de esta comprensión de América como España liberal, también la defendió de modo muy claro L. Castedo, *Contramemorias de un transterrado*, FCE, Santiago de Chile, 1997, p. 117: «si mi juventud hubiera transcurrido al comenzar el siglo diecinueve, como tantos otros españoles, habría venido a América a defender, no a los realistas secuaces de Fernando, sino a los criollos patriotas, porque los principios de guerra civil ideológica que en el Nuevo Mundo se ventilaban eran similares a los que en la península debatían quienes convocaron las Cortes de Cádiz». Sobre todo en las biografías de los próceres, los autores españoles mostrarán sus suspicacias sobre el proceso independentista. Al respecto es paradigmático S. Madariaga, *Bolívar*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

[5] Sobre el origen aristocrático y en general la influencia del origen social de los próceres en los procesos de emancipación, puede leerse el iconoclasta A. Zamora, *Malditos libertadores*, Siglo XXI, Madrid, 2020, pp. 47-60.

[6] E. Lemus y R. Márquez, "Los precedentes" en *Historia general de la emigración española a Iberoamérica*, Historia 16, Madrid, 1992, pp. 37-91, p. 65: «el número de licencias para el periodo 1765-1800 asciende a 11116».

[7] R. Blanco Fombona, "Bolívar y España" en *Ensayos históricos*, Ayacucho, Caracas, 1981, pp. 349-351, p. 351.

[8] M. Picón Salas, *Viejos mundos y nuevos mundos*, Ayacucho, Caracas, 1983, p. 293.

[9] M. Unamuno, *Temas argentinos*, El Elefante Blanco, Madrid, 2002, p. 59.

[10] D. F. Sarmiento, *Viajes*, Editorial Universitaria, Santiago-Madrid, 1997, p. 147.

[11] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, Clarín-Editorial Sol 90, Barcelona, 2001, pp. 123-124.

[12] D. F. Sarmiento, *Viajes*, p. 158.

[13] R. Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Rialp, Madrid, 1998, p. 93: «los hispanoamericanos no se suelen hacer cargo de que lo mismo su afrancesamiento espiritual, que su sentido secularista del gobierno y de la vida, que su afición a las ideas de la Enciclopedia y de la Revolución son herencia española, hija de aquella extraordinaria revisión de valores y principios, que se opera en España en las primeras décadas del siglo XVIII». Por supuesto, la idea de que la francofilia llega a Latinoamérica a través de España refleja uno de los grandes principios de la teoría de la Hispanidad: España es la mediadora necesaria entre Europa (o el mundo) y la América hispanoparlante.

[14] A. Belín Sarmiento, *Sarmiento anecdótico (ensayo biográfico)*, Imprenta Belin, Saint Cloud, 1929, p. 57.

[15] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 192.

[16] J. M. Villergas, *Sarmenticidio o a mal Sarmiento buena podadera*, Agencia general de la librería, París, 1858, p. 124.

[17] J. L. Borges, *El tango. Cuatro conferencias*, Emecé, Buenos Aires, 2016, p. 78.

[18] S. Bolívar, "La carta de Jamaica" (6 de septiembre de 1815) en *Doctrina del Libertador*, Ayacucho, Caracas, 1976, pp. 55-75, p. 56.

[19] S. Bolívar, 28 de septiembre de 1815 en *Doctrina del Libertador*, p. 78.

[20] J. J. Olmedo, *La victoria de Junín*, Doce calles, Aranjuez, 2012, p. 79.

[21] M. Bilbao, *Vida de Francisco Bilbao*, en J. A. Bravo (ed.), *Francisco Bilbao. El autor y la obra*, Cuarto Propio, Santiago, 2007, pp. 27-129, p. 55.

[22] J. V. Lastarria, *Recuerdos literarios*, Zig Zag, Santiago, 1967, p. 59.

[23] J. M. Gutiérrez, *Cartas de un porteño*, Editorial Americana, Buenos Aires, 1942, p. 41.

[24] E. Echeverría, *El dogma socialista* El Ateneo, Buenos Aires, 2009, p. 101: «la América revolucionaria envuelta todavía en los pañales de la que fue su madrastra».

[25] J. Montalvo, *Escritos*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2004, p. 72.

Capítulo 2
Matar a la política

La aversión del liberalismo latinoamericano al imperio como forma política es circunstancial. Quiere matar el imperio español por su impulso español, no por su esencia imperial. El programa republicano presenta una versión propia del desastre colonial, el cual tiene poco que ver con el genocidio de la leyenda negra. Al reformismo latinoamericano le pesa mucho más el fracaso del imperio como estructura pedagógica. El trauma de la América española no tiene un origen imperial, sino español: los españoles son pésimos gobernadores de imperios. A los liberales les molesta más el torpe dominio ejercido sobre América que el hecho de haber estado sometidos a un imperio. Apenas se quejan de las agresiones que inevitablemente acompañan a cualquier soberanía imperial: crueldad, desposesión o transgresión continua de lo que hoy llamamos derechos humanos. Como accionistas, le echan en cara al consejo de administración imperial haber repartido unos dividendos miserables. No se trata de imperofobia, sino de hispanofobia.

Las repúblicas independientes le reprochan a España haber maleducado a sus colonias. Si hubiera cumplido su responsabilidad, el imperio habría quedado legitimado y, de paso, las habría preparado la vida independiente. A veces el prócer criollo, resignado al inmovilismo granítico de la América española, parece recriminarle a la derrotada metrópolis no haber aplicado mano dura en esa infancia traumática que es la colonia. A lo largo del siglo, los políticos, que han pasado de la sorpresa a la costumbre del fracaso, se expresan como el hijo que, perdido en el camino de la adultez, empieza a echar de menos que sus padres hubieran usado una pedagogía más severa. Ni siquiera Andrés Bello, a quien se le suele ver como proespañol, reivindica la labor educativa de la Monarquía española en el Nuevo Mundo. Si Bello insiste en la moderación de la violencia imperial, también lo juzga incompetente para

cumplir con su misión histórica. La «madrastra» de Bolívar no es la de la Cenicienta: no le impone a la hija desfavorecida tareas numerosas ni excesivas. Es más perezosa que cruel, más negligente que puntillosa. Como se olvida de instruirlas, estas hijastras bailarán de modo torpe en la fiesta de la autonomía política. El desconcierto y el caos que marcan las primeras décadas del siglo XIX peninsular –causa de la independencia de América– convenció a todos los espectadores latinoamericanos de que la madre patria no podía enseñar unas virtudes de las que ella misma carecía de modo espectacular. La convicción de que España ha dejado a las nacientes repúblicas en el último puesto de salida para la carrera de la vida independiente y soberana está muy extendida.

En este capítulo, explicaré el proyecto republicano como ruptura con las costumbres políticas de la colonia. Se trata de un corte completo con lo que lo antecede, lo cual obliga a que la revolución sea francesa y radical antes que norteamericana y moderada. A pesar de la decidida voluntad de romper con el tiempo heredado, reconocen que las repúblicas no son exactamente recién nacidas, pues han heredado costumbres creadas a lo largo de trescientos años. Paradójicamente, las nuevas comunidades se entienden más como adultas con malos hábitos que recién nacidas con facilidad para aprender. De este modo, la pedagogía republicana se proyecta como un proceso de deseducación. Si la primera misión de las repúblicas es educativa, esta es muy difícil por varios motivos. Al mismo tiempo, la educación es la herramienta más necesaria para que estas sociedades estén a la altura de los ideales liberales y la profesión con menos reconocimiento social. La última dificultad nace de la manera como las repúblicas independientes juzgan el pasado español. Dado que se debe renegar absolutamente de él, las jóvenes naciones están obligadas a rellenar este vacío con la adopción de modelos extranjeros, la mayoría de las veces escasamente efectivos por la desproporción entre ley y sociedad, por la distancia entre norma y vida. A pesar del resultado azaroso y mayoritariamente fallido de este proceso educativo, la

conciencia liberal latinoamericana estará lo suficientemente orgullosa de sí misma como para justificar la aniquilación de aquellos países que, como Paraguay, siguen apegadas en tiempos de independencia a la cosmovisión colonial.

2.1. LA INDEPENDENCIA AMERICANA: ENTRE LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y LA AMERICANA

Para captar la desesperación con que las repúblicas latinoamericanas reciben la herencia española, es necesario detenerse en la comparación fundadora de la conciencia política latinoamericana: la oposición entre la colonia buena (la inglesa) y la colonia mala (la española). El deseo de matar a la propia madre se multiplica al comprobar que en el vecindario hay una madre diligente. En esas minihistorias de la civilización inglesa de América que escriben los ensayistas latinoamericanos, la colonia aparece como el origen de dos mundos diferentes, capaz el inglés para la vida política, inhábil el español. La explicación genealógica está tan arraigada que será habitual atribuir al carácter de los primeros colonos las diferencias de las costumbres entre la América inglesa y la española, entre las repúblicas norte y sudamericanas. En *Madre América*, José Martí compara a los peregrinos ingleses, que prefieren «las cuevas independientes a la prosperidad servil», con los colonos españoles, «segundones desheredados, alféreces rebeldes, licenciados y clérigos hambrones»[1].

Como potencia colonizadora, en el imaginario decimonónico, España es una «metrópolis subdesarrollante» mucho más perjudicial que los Estados Unidos en el siglo XX. La República es un adulto torturado por la mala educación recibida. Esta deficiencia impide que las repúblicas satisfagan las exigencias de la vida autónoma[2]. Hoy esta explicación suena a excusa de colegial irresponsable. Hace 200 años podía resultar algo más persuasiva. Tras liberarse del gobierno inglés, los Estados Unidos se erigieron inmediatamente en un modelo político para Europa. En cambio, tras emanciparse de España, las repúblicas sudamericanas entraron en un círculo de guerra civil, anarquía y caudillismo. ¿Por qué los desenlaces son tan diversos?

La hipótesis de la irresponsabilidad educativa de la madre patria era entonces más plausible que hoy.

Los pensadores latinoamericanos no pueden admirar la humanidad racial de los colonizadores ingleses. El aprecio no nace ni de su suavidad ni de su cortesía. Los ideólogos del XIX reverencian a la metrópolis inglesa por haber cumplido una función política y haber preparado a la antigua colonia para la vida adulta. En cambio, los colonizadores ibéricos –portugueses y españoles compiten en inutilidad– han educado a un niño malcriado y perezoso. Pasado el primer impulso de optimismo, los liberales latinoamericanos echarán en cara a España la herencia de un fuste torcido, casi imposible de enderezar. La incapacidad civilizatoria de los españoles justifica los otros homicidios rituales que el proyecto republicano deberá perpetrar. Tanto en la religión como en la raza y, sobre todo, en la economía, la diferencia entre las dos colonias justifica el fracaso latinoamericano. La desidia educativa del imperio español es la culpable remota de los desajustes republicanos.

Además de las colonias, se comparan las revoluciones. Se trata de uno de los debates más importantes para la comprensión política que las repúblicas tienen de sí mismas y de su pasado a lo largo de todo el siglo XIX. Llegados a la soberanía política varias décadas después de las revoluciones norteamericana y francesa, los hispanoamericanos se miran a sí mismos en estas experiencias: ¿a cuál se parece más la revolución hispanoamericana: a la norteamericana o a la francesa? Será necesario distinguir esta pregunta de otra muy parecida que los liberales también se harán: ¿qué revolución hubiera sido mejor vivir? Sigue siendo habitual confundir estos dos interrogantes.

Consciente de los excesos de la Revolución Francesa, Francisco de Miranda quiere para América una revolución como la norteamericana. En su conversación del 11 de enero de 1798 con el premier británico William Pitt, Miranda le aseguró que en Suramérica se había de implantar un sistema político semejante al de Gran Bretaña: un rey inca estaría a cargo de esta hipotética monarquía liberal[3]. José de San Martín también deseó

un desenlace monárquico a la revolución hispanoamericana, preferencia de la que fue habitual acusar a Simón Bolívar. Por supuesto, cualquier referencia a una monarquía americana independiente de España suponía la asunción de un modelo revolucionario continuista de tipo inglés.

Los ideólogos más radicales juzgan de manera mucho más positiva la revolución francesa. En un escrito que conmemora su primer siglo, el peruano González Prada atribuye a la revolución norteamericana un carácter puramente parroquial, atractivo solo para «los pobladores de un Estado», frente al carácter universal de la Revolución francesa, descrita como «la causa de todos»[4]. El mismo Martí escribe que la Revolución de las trece colonias ha conseguido una libertad «más de la localidad que de la humanidad», «egoísta e injusta» al haber admitido la esclavitud[5].

Debemos evitar una confusión. Una cosa es la preferencia por el proceso norteamericano y otra, la posibilidad de importar a la América española este particular espíritu revolucionario. A mediados de siglo, la Revolución francesa está completamente desacreditada por su incapacidad para establecer un mínimo orden institucional. En estas décadas, las virtudes de la experiencia norteamericana son resaltadas por Sarmiento, lector atento de un Tocqueville muy crítico de los excesos revolucionarios que afligían a su país[6]. Si el argentino entiende el *Facundo* como una *Democracia en América* a la criolla, esta democracia debería buscar esa «libertad sin tumulto» característica de la cultura política inglesa[7]. Precisamente, Sarmiento es quien más reflexiona sobre el tipo de revolución que se ha vivido en Suramérica y quien más claramente distingue entre el deseo y la realidad revolucionaria. Por un lado, el deseo de una revolución moderada con características similares a la norteamericana. Por otro, la realidad de la revolución radical y descontrolada, al estilo francés. A fines de la década de los setenta, un Sarmiento que acumula experiencia política le reprochará a Lastarria que admire a una Francia que se desangra de revolución en revolución: «No me habléis de la Francia ni de

sus desgraciados ensayos fruto de haber seguido vuestras doctrinas perversas [...]. ¡Prometeo! ¡Así nos va!»[8]. Sin embargo, Sarmiento puede criticar el afrancesamiento de Lastarria y, al mismo tiempo, reconocer que la revolución de Latinoamérica estaba destinada a ser rupturista, es decir, francesa. Aunque hubiera preferido otro tipo de revolución, en 1850 no podía engañarse acerca del carácter incontrolable del proceso latinoamericano. El completo rechazo a las costumbres heredadas de España es una de las causas de la distancia entre el deseo y la realidad revolucionaria. La revolución fue francesa y radical, porque, para el futuro político de las repúblicas latinoamericanas, el pasado español solo representaba un enorme depósito de inutilidad. En cambio, los norteamericanos no tuvieron que hacer una revolución tan radical porque del pasado inglés se podían extraer virtudes y prácticas convenientes para el futuro.

Por este motivo, los pensadores latinoamericanos suelen ver a los Estados Unidos de América como la expresión última del espíritu inglés, mientras que condenan las repúblicas hispanoamericanas a entenderse como la negación de la tradición española. Admiten sin problemas la continuidad entre la colonia inglesa y la república norteamericana. Esta ha recogido lo mejor de aquella: «Norte América se separaba de la Inglaterra sin renegar de la historia de sus libertades, de sus jurados, sus parlamentos y sus letras. Nosotros, al día siguiente de la revolución, debíamos volver los ojos a todas partes buscando con qué llenar el vacío que debían dejar la inquisición destruida, el poder absoluto vencido, la exclusión religiosa ensanchada»[9]. En *Iniciativa de la América*, Francisco Bilbao formula de modo poético esta continuidad de la que pudieron disfrutar los norteamericanos, imposible para los hispanoamericanos: «erais libres y quisisteis ser independientes»[10]. Esta idea de que, al declarar la independencia, los norteamericanos están refrendando el espíritu político inglés la repetirá Martí, en un ejercicio de recapitulación de argumentos independentistas: «el guante

que [los norteamericanos] le echaron al rostro de las colonias fue el que el inglés mismo había puesto en sus manos»[11].

¿Qué quiere ser la Hispanoamérica independiente? ¿Qué fue bajo el Imperio? Las respuestas a estas preguntas son contradictorias. La conciliación entre ambos proyectos es imposible. Hispanoamérica quería ser republicana y liberal: la monarquía y el despotismo del sistema virreinal no tenían acomodo posible en la república. A diferencia de los angloamericanos, los hispanoamericanos no pueden inspirarse en su experiencia colonial para desarrollar el sistema político y legal de la vida republicana. Puesto que las costumbres políticas españolas son incompatibles con el liberalismo y con el republicanismo, el programa político latinoamericano no podía realizar una revolución a la inglesa: reconocer y hasta enorgullecerse del componente colonial que permea el sistema político independiente. John Adams y otros revolucionarios norteamericanos podían pensar que, con su revolución, simplemente estaban restaurando los derechos que les correspondían como ingleses. Querían que se respetaran dos principios inscritos en la *Carta magna* inglesa: que los impuestos lo fueran por consentimiento y que los juicios se realizaran por un tribunal de pares. La revolución en Hispanoamérica debe ser radical y francesa, porque el sistema político español parecía ser completamente incompatible con la forma de la república y con el respeto liberal de los derechos individuales. Por ser liberal, la revolución en la América española solo puede entenderse como un salto al vacío. La complejidad y las dificultades con que el liberalismo se adoptó en España pudo convencer a los latinoamericanos de que el salto mortal era el único programa político posible.

Aunque el lamento por la herencia política es unánime, una paradoja marca la configuración de los nuevos países. Los directores de las nuevas patrias serán conscientes de las dificultades de un proyecto que entraña una ruptura total. Con la excepción de Miranda, siempre excéntrico, nadie creyó que este proceso de regeneración político fuese sencillo o automático[12].

Más bien, el antiespañolismo permite poner la tirita antes de que haberse hecho la herida del fracaso republicano. Este es preferible al desastroso pasado colonial representado por los intelectuales latinoamericanos. La convicción de que las repúblicas latinoamericanas no estaban preparadas para ejercer las responsabilidades políticas no es una justificación a posteriori, sino a priori de la imposibilidad del éxito. Más aún, la herencia desgraciada se convertirá en la excusa perfecta para todo fracaso futuro, para la incapacidad permanente.

Se puede ser el primer impulsor de la independencia y, como Bolívar, no perder ocasión de recordar que el patrimonio de las repúblicas carece de cualquier virtud política. Antes de que quedasen bloqueadas en el círculo de guerra civil, anarquía y autoritarismo, en *La carta de Jamaica* Bolívar había predestinado a estas naciones al fracaso a causa de la pésima educación política recibida de España. Paradójicamente, el absoluto rechazo de la herencia recibida no implica irresolución política. ¿Por qué se deberán crear unas naciones condenadas a la frustración? Nuevamente el caos político de la España decimonónica –fernandina, cristina, carlista o isabelina– ayuda a cada generación de intelectuales latinoamericanos a solucionar este cortocircuito lógico. Si la negligente educación destina al fracaso republicano, los liberales podían consolarse con la incapacidad política de la madre patria durante todo el siglo XIX. Podían estar seguros de que si hubieran obedecido sus instrucciones, la desesperación y el fracaso habrían sido muy parecidos.

2.2. UN MALEDUCADO DE TRESCIENTOS AÑOS

Durante mucho tiempo, la inclusión de Latinoamérica en la cronología universal ha resultado problemática. Todavía el éxito reciente de fórmulas como «modernidad periférica» de Beatriz Sarlo y «el otro Occidente» de Marcello Carmagnani recuerdan que la inclusión de América Latina en la cronología universal no es automática[13]. La posmodernidad parece diluir esta dificultad, pues para un historicismo radical no tiene sentido que haya regiones más modernas que otras. Todas las ex-

periencias del tiempo son radicalmente nuevas. El fin de la idea de progreso impide la aceptación de un patrón extratemporal que defina la sociedad como más atrasada o más moderna. Para una concepción historicista y radical del tiempo, tan moderna es la sociedad de Nueva York, como la de Berlín, Riad o Bogotá.

Sin embargo, la prensa europea y latinoamericana sigue considerando jóvenes a estos países. Se trata de una manera elegante de recordar que son países atrasados: viven en la misma época de Occidente, pero como un menor de edad. El origen de las dificultades de los países latinoamericanos residiría en su precocidad. Sus errores serían los de las decisiones prematuras. Es una impresión muy extendida, la cual sigue inspirando muchos libros que europeos y americanos escriben sobre Latinoamérica.

Curiosamente, a lo largo del siglo XIX, los liberales no ven sus países como repúblicas frescas cuyos únicos problemas son la inmadurez y la precipitación. Más bien, entienden que sus países son personas adultas con malos hábitos, necesitados de un difícil proceso de reeducación. El liberalismo decimonónico no debe educar a un niño inexperto, sino reeducar a un anciano de tres siglos. Las repúblicas criollas no saben poco, saben mal. No son una tabula rasa, sino un amasijo de malas costumbres y vicios. El primer paso de la pedagogía liberal de América será la deseducación.

El liberalismo antiespañol sitúa la juventud de las repúblicas en el momento en que los españoles llegan a América, no en las décadas posteriores a la independencia. La república no representa la juventud, sino una complicada adultez. Las repúblicas no son jóvenes, sino, como dirá Lastarria, sociedades «envejecidas y enviciadas en el Antiguo Régimen»[14]. Tras haberse educado en la ley de la calle, la emancipación se entiende como el primer día de colegio de un alumno que lleva trescientos años sin ir a clase sin que a su padre le haya causado ninguna preocupación el absentismo escolar: «El aislamiento colonial había tenido a estos países a 300 años de la Europa

representativa. La revolución que acabó con el aislamiento político de un día para otro puso en presencia la sociedad española del siglo XVI y las ideas del siglo XIX de la Europa no peninsular»[15]. La figura responsable de la mala educación española no es un profesor maltratador, sino desmotivado. Los liberales critican a España por haber mantenido a todo el continente detenido en el tiempo, como una de esas comunidades menonitas que todavía sobreviven en el Paraguay contemporáneo. La vejez de las republicanas coincide con la consciencia de su complejidad temporal: solo la aceleración pedagógica les permitirá recuperar los trescientos años perdidos. Si toda revolución quiere romper con el tiempo, en este caso la ruptura ansía alcanzar, más que un futuro utópico, un presente que lleva tres siglos secuestrado.

Esta malformación educativa se conecta con una de las retóricas fundadoras de la independencia latinoamericana: la de los trescientos años. Desde que se aprueben los primeros manifiestos de las juntas autónomas de gobierno a comienzos de la segunda década del siglo XIX, cuando todavía la independencia total no era ni el objetivo unánime ni el resultado definitivo, criticarán de modo hiperbólico los tres siglos de gobierno español en América. En la declaración de independencia de Venezuela de julio de 1811 se habla de «los derechos de que nos tuvo privados la fuerza por más de tres siglos». Por otra parte, la de Chile, del 1 de enero de 1818, insistirá en una violencia de tres siglos de duración: «La fuerza ha sido la razón suprema que por más de trescientos años ha mantenido al nuevo mundo en la necesidad de venerar como un dogma la usurpación de sus derechos y de buscar en ella misma el origen de sus más grandes deberes». Podría escribirse una obra con el título de *Los cien nombres de los trescientos años*. Entre las muchas descalificaciones, las metáforas asociadas a la abulia educativa se encuentran entre las más originales. A comienzos de 1815, Bolívar se queja del «ignominioso pupilaje de tres siglos»[16]. Más que de violencia, estos trescientos años lo fueron de una larguísima siesta. Francisco Pico hablará del «letar-

go sostenido por tres siglos»[17]. Alberdi considerará que, durante estos tres siglos, América vivía marginada como una «oscurísima aldea»[18]. Lastarria hablará del «negro invierno de tres siglos»[19]. A mediados del siglo XIX, todavía en Chile, Sarmiento se referirá a la «negra nube, que pesó sobre las colonias tres siglos»[20]. Veinticinco años después, como presidente, en el discurso en honor a la bandera, volverá a describir este periodo como «la nada colonial»[21].

2.3. LO MEDIEVAL EN AMÉRICA: DE LA PARÁLISIS A LA ANIQUILACIÓN DEL PARAGUAY

La mala educación se asocia con otro tópico de la retórica antiespañola: el carácter medieval de la colonia española. Los liberales ven en la América española una Edad Media que culpablemente se extiende en la Modernidad. En *El laberinto de la soledad* (1950), Octavio Paz intentará moderar este debate sobre la cronología americana. Para Paz, no se puede entender la conquista como un acontecimiento medieval. Incluso si se trata de su cara b, la llegada de los españoles a América solo es posible por el desarrollo científico y tecnológico del Renacimiento. Una completa impermeabilidad a la modernidad habría dejado a los conquistadores en España[22]. Si la corrección de Paz es fácil de aceptar, resulta tan inofensiva que hasta los mismos hispanicidas la podrían haber aceptado.

El desprecio a lo medieval no tiene tanto que ver con un determinado momento de la historia: la calumniada Edad Media de los liberales progresistas o el glorioso Renacimiento de Paz. La inmovilidad que denuncia Francisco Bilbao no es problemática en sí misma, sino porque detiene el progreso hacia la forma política perfecta del liberalismo[23]. Alberdi le reprocha a España no haber educado a las colonias durante tres siglos. Para estos liberales, mientras España perdía el paso, Occidente, el verdadero Occidente, se iba acercando al fin teleológico de la historia: la limitación del poder absoluto, la protección de los derechos individuales, el aumento de la prosperidad y la racionalización del cristianismo. El liberalismo es un naturalismo y la acción de España es condenable por ser antinatural, es

decir, por haber violentado la cronología y haberla detenido en el medievo. El naturalismo liberal está convencido de que, sin la intervención de usurpadores reyes y corruptos burócratas, se habría llegado espontáneamente a su forma de gobierno[24]. A diferencia de esta América paralizada durante trescientos años, la América del Norte parece educarse para el liberalismo desde el momento en que los primeros peregrinos desembarcan del *Mayflower* en Plymouth Rock.

Los liberales responsabilizan a un grupo de personas, muy restringido y simbólico, de esta parálisis medieval. El prototipo de este gobernante medieval es Felipe II, caracterizado, en el *Facundo* de Sarmiento, por el odio al extranjero, el orgullo y el autoritarismo[25]. Que Felipe II y Torquemada sean los personajes negros de la historia española en América más que Francisco de Toledo –el cual reintroduce el trabajo forzado de los indios a través del mitayo– confirma que el imperio español molesta más por su incapacidad pedagógica que por su crueldad racial y exterminadora.

No solo inquisidores y reyes españoles serán los culpables del crimen de parálisis medieval. También habrá gobernantes americanos medievales, quienes se esfuerzan en retrasar el tiempo cuando en América se había comenzado a rescatar el presente. Por este motivo, serán doblemente culpables de españolidad. Con mucha frecuencia, los políticos que se enfrentan al programa liberal son acusados de «españoles», sobre todo cuando consiguen controlar el poder. La españolidad se usa no como identidad aceptada por el propio agente. En la historia política argentina, Juan Manuel de Rosas es el político a quien más veces se critica por español. Tras contar que Rosas y Ramírez le han acusado de judaizante, Sarmiento exclamará: «¡Pobres españoles!»[26]. La convicción de que Rosas es el prototipo de gobernante español se extiende hasta el pensamiento argentino del siglo XX. En *Nuestra América* (1903), Carlos Octavio Bunge seguirá describiendo a Rosas como «un cacique criollo, de origen español puro»[27]. La supervivencia de lo español a través de Rosas le lleva a Sarmiento a defender una de

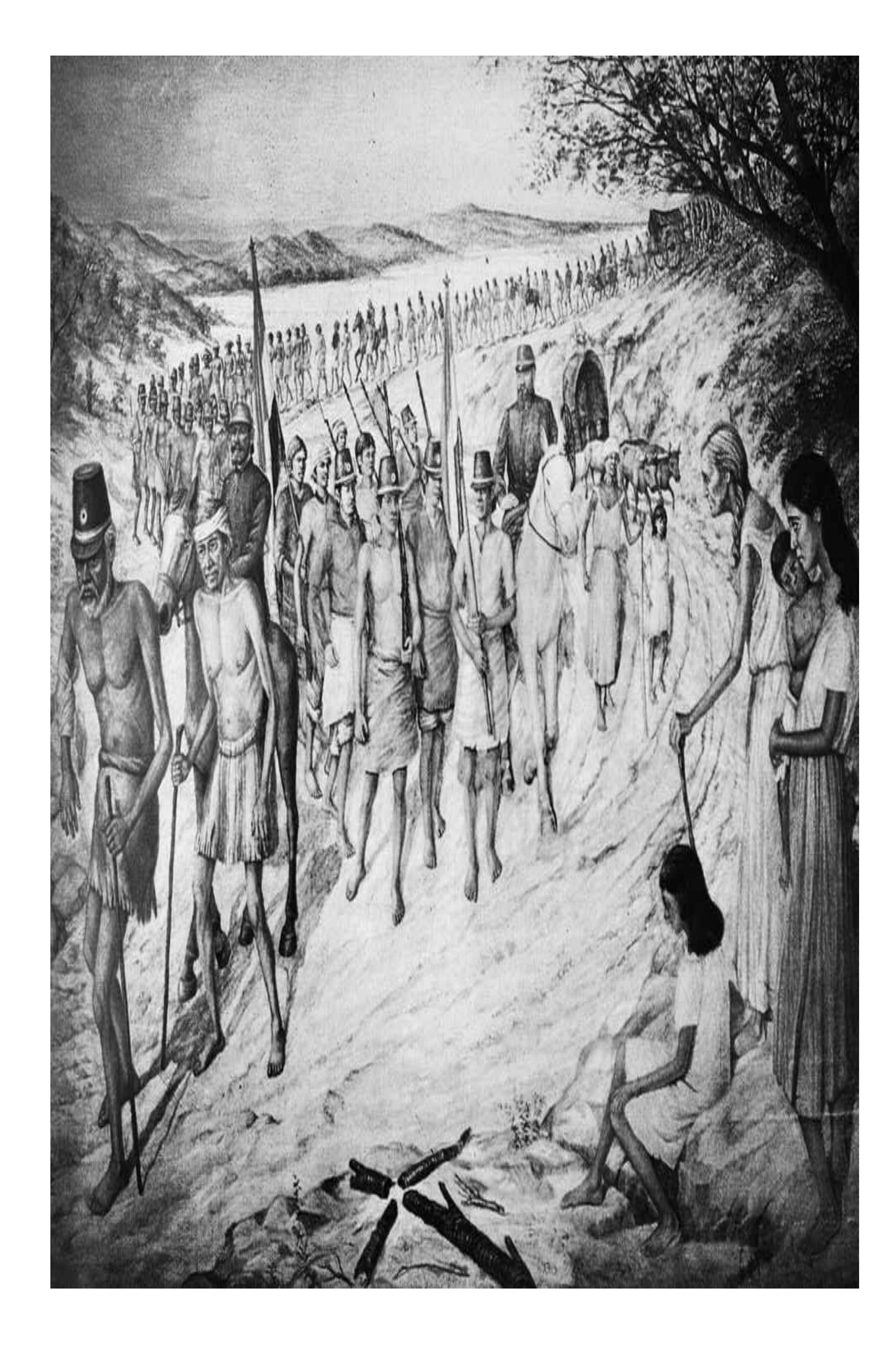
sus ideas históricas más arriesgadas. La españolidad de Rosas, gobernador de Buenos Aires entre 1835 y 1852, hace que la independencia pueda verse como un periodo de decadencia política: «Las colonias españolas tenían su manera, y lo pasaban bien bajo la tutela del rey; pero vosotros los rosistas habéis inventado reyes con largas espuelas nazarenas y apenas desmontados de los potros que domaban en las estancias, creyendo que el más negado es el que mejor gobierna»[28].

Sin embargo, si un personaje y un país representan la exportación del Medievo español a la modernidad americana, estos serán Gaspar Rodríguez de Francia y Paraguay. Francia es el ejecutor perfecto de la parálisis. En su libro sobre Paraguay, José Manuel Estrada ve en Rosas a un imitador fracasado del dictador paraguayo. El Restaurador argentino «hubiera aspirado en sus tenebrosas ilusiones a reducir la república al grado de barbarie que estaba sumergido el Paraguay»[29]. El Paraguay de Gaspar Rodríguez de Francia es la prolongación más fiel de la Colonia. Porque si Francia es el paradigma del gobierno medieval en América, Paraguay es el resultado de este autoritarismo paralítico. La exclusión de Paraguay del orbe americano por su adhesión a la monarquía la defenderá no solo la propaganda argentina, sino también el mucho menos eurocéntrico Francisco Bilbao. En *La América en Peligro*, excluye a Paraguay de la «gloria de la América» por ser «una dictadura con siervos»[30].

La españolidad y la medievalidad de Paraguay está cargada de consecuencias. Se trata del punto donde la retórica antiespañola permite la legitimación de la guerra más injusta y cruel de la historia americana. Argentina, Uruguay y Brasil justificaron la Guerra Grande, Guerra *Guazú* o Guerra de la Triple Alianza a través de un argumento antiespañol y antimedieval. Para un mundo tan teleológico, absolutamente convencido de que el liberalismo constituía el fin benéfico de la historia, Paraguay podrá ser aniquilado porque representa una experiencia superada. Cuando se aniquile al Paraguay medieval, no habrá culpa porque se asesina a un muerto. La guerra contra Pa-

raguay se entiende como la victoria, justa e inevitable, de lo vivo sobre lo muerto. Ya como Presidente de la Argentina, Sarmiento se lamentará de que Paraguay se haya «tapado los oídos al llamado de sus hermanos» y haya caído «en las redes sombrías del tirano Francia, en las garras del tigre López»[31].

Estrada justificará la guerra total y discriminatoria contra Paraguay, de acuerdo a las categorías propuestas por Carl Schmitt en el *Nomos de la Tierra*. El liberalismo utiliza un argumento teológico para moralizar la destrucción de Paraguay. Estrada describe la guerra contra el Paraguay como «una necesidad histórica» y la aprueba como una «santa empresa». La consecuencia es fácil de extraer. Como «Paraguay es un absurdo», se lo podrá aniquilar[32]. La guerra contra Paraguay se realiza con la misma superioridad moral con la que, en las mismas fechas, los Estados Unidos comienzan a conquistar el Oeste.



La patética retirada del vencido ejército paraguayo de la región Uruguayana fue uno de los episodios más crueles de la guerra desatada en 1865 por la Triple Alianza (formada por Brasil, Argentina y Uruguay) contra Paraguay. La contienda terminaría cinco años después con el terrible saldo de la aniquilación del 90 % de la población masculina paraguaya y la pérdida de 120.000 km^2 de su territorio. © *E. Limbrunner.*

2.4. ESPAÑA: LA PEOR TIRANÍA DE LA HISTORIA

Es común aceptar que el resentimiento antiespañol de las repúblicas latinoamericanas liberales se limita a una causa, muy comprensible: las guerras de independencia. Se entiende al antiespañolismo como la expresión intelectual de una violenta guerra. Los historiadores excusarán esta ilimitada animadversión como locura transitoria. Para la recomposición de las relaciones familiares entre España y Latinoamérica, se trata de una versión muy conveniente. Las críticas espirituales, culturales y políticas nacen como prolongación de la batalla física que la élite latinoamericana libra para gobernarse. Con un espíritu más conciliador que veraz, prestigiosos intelectuales, como Rodó o Henríquez Ureña, han respaldado esta versión descafeinada del antiespañolismo[33].

Esta hipótesis posee un atractivo intuitivo. Las guerras constituyen una fuente poderosa de identidad política. Tras conflictos sangrientos hasta los temperamentos más ecuánimes acaban demonizando al enemigo. Es difícil matar sin odiar; es difícil no odiar a quien te mata. El odio es la extensión viva de la muerte. Sin embargo, esta comprensión del antiespañolismo parece injustificada en cuanto analizamos tanto el momento como el contenido de las recriminaciones que se dirigen a la madrastra española. A Juan Martínez Villergas, un periodista español que en 1853 publica el libro *Sarmenticidio*, en el que quiere desmentir la imagen que de España había hecho Sarmiento sus *Viajes*, le sorprende que las acusaciones contra la madre patria apenas se vinculen a la experiencia bélica[34].

En el inagotable repertorio latinoamericano de agravios, hay algunos vinculados con la violencia practicada durante las guerras de independencia. Estos insultos son escasamente creati-

vos, intercambiables con los que denigran a los adversarios de cualquier guerra: el enemigo es cruel, sanguinario y mentiroso. Se trata de reproches previsibles. Sin embargo, las acusaciones más originales no surgen de la guerra, sino de la paz; del espíritu, no del cuerpo. En *La carta de Jamaica*, Bolívar escribe la crítica más contundente: el imperio español ha ejercido sobre América la peor tiranía de la historia. La hipérbole acusatoria del Libertador no necesitará mencionar ni crueldades militares ni proezas sanguinarias. La despreocupación educativa distingue al imperio español en la historia universal de la infamia política.

España es la peor tiranía de la historia por haber impedido que los americanos se habituasen a ejercer el poder político. España ha despolitizado la existencia de los americanos: «Se nos vejaba con una conducta que además de privarnos de los derechos que nos correspondían, nos dejaba en una especie de infancia permanente con respecto a las transacciones públicas»[35]. El despotismo colonial hace del americano un niño que como mucho sabe comprar, no gobernar: «Los americanos, en el sistema español […] no ocupan otro lugar […] que […] el de simples consumidores»[36]. El imperio español ni siquiera dio el premio de consolación a los americanos: dejar que ellos ocupasen los puestos políticos más bajos de la administración virreinal. La colonia española constituye la peor forma política por haber mantenido a los americanos en una completa inocencia política. Bolívar censurará a España con imágenes orientales: «Pero al fin son persas los jefes de Ispahan, son turcos los visires del Gran Señor, son tártaros los sultanes de Tartaria»[37]. En *La carta de Jamaica*, Bolívar es capaz de introducir en la historia de las formas políticas la queja fundadora de la conciencia política americana: la exclusión de los criollos del poder virreinal convierte al imperio español en el más horrible de la historia[38].

La tiranía española no es «activa y dominante», sino pasiva y excluyente. Más de veinte años después de que Bolívar escribiera *La carta de Jamaica*, Lastarria recordará que, de los 160

virreyes del imperio español, solo hubo 4 americanos, y de los 600 presidentes y capitanes generales, 14 nacieron en América[39]. La queja es peculiar. A pesar de considerarlo abominable, Bolívar se lamenta de que la aristocracia americana no colaborase con este ignominioso despotismo. En vez de alegrarse de no haberse contaminado de la opresión española, Bolívar se habría alegrado de que España hubiera legado a una clase de personas acostumbradas al ejercicio de la tiranía. Parece desear que la oligarquía criolla se hubiera comportado durante la época colonial como los *kapos* judíos que organizaban los campos de concentración nazis. Los españoles deberían haber entrenado a algunos americanos en el maltrato de otros americanos. Se trata de un argumento extravagante, solo comprensible por la sobredosis antiespañola que alimenta la retórica bolivariana. No parece funcional para una comprensión liberal de la política que una parte de la población se acostumbre a tiranizar al resto. Descontada su excentricidad retórica, este argumento ataca la desidia educativa de los pacíficos siglos coloniales, no las crueldades bélicas. Por supuesto, la virtud y el vicio de esta acusación consiste en que puede pronunciarse cuando se haya dejado de recordar la guerra de independencia.

Solemos considerar a Bello el anti-Bolívar en parte por haber mantenido una actitud más constructiva hacia el pasado español. Quien dedica un centenar de páginas al *Cantar de mío Cid* no puede ser antiespañol. Su vínculo profesional con la administración virreinal, su conservadora adhesión al presidencialismo chileno permiten imaginarnos a un Bello filoespañol. Aunque esta afinidad es innegable, Bello está de acuerdo con Bolívar en el principio fundamental del constitucionalismo antiespañol: la imposibilidad de conectar la nueva república con el pasado colonial. A pesar de que el tono es diferente, conceptualmente, su postura es idéntica a la de Bolívar. Para ambos, colonia y república están separadas por un abismo.

Cuando Bello describe al imperio español como «benignidad ineficaz», está confirmando el mensaje de *La carta de Ja-*

maica, con la moderación retórica que le falta a Bolívar. Bello desactiva el entusiasmo de la leyenda negra criolla: «debemos ser justos: no era aquélla una tiranía feroz». No hay que confundirse. La ineptitud benigna de Bello es compatible con la tiranía pedagógica de Bolívar. Para Bello, España se arrastra como un imperio vago y perezoso, que obstaculiza más que destruye, que corta más intelectos que cuellos: «Encadenaba las artes, cortaba los vuelos del pensamiento, cegaba hasta los veneros de la fertilidad agrícola; pero su política era de trabas y privaciones, no de suplicios ni sangre»[40]. Menos brioso que Bolívar, Bello insiste en la nulidad educativa del imperio español. El españófilo Bello también juzga que España es la «peor de todas las escuelas en la que un pueblo ha podido hacer el aprendizaje de la existencia política»[41].

Incapaz del antiespañolismo visceral de Bolívar o Lastarria, las ideas de Bello se ajustan al patrón liberal: la colonia no debe prolongarse en la república. La vida republicana es un shock, hay que entenderla como desinfección del pasado. La incapacidad para coordinar pasado colonial y proyecto republicano demuestra que, en el siglo XIX, un sentimiento procolonial completo y coherente también está vedado para conservadores como Bello. Aunque sus adversarios políticos los censuren por proespañoles, el sentimiento que el pasado español les despierta es tibio, mucho más matizado que la adhesión que en el bando progresista genera la ideología liberal. El pensador caraqueño se adhiere plenamente a la convicción fundacional del liberalismo latinoamericano: el imperio español no cumplió su tarea educativa.

La idea de que Latinoamérica nace con un pecado original político heredado de su madre española recorre la ensayística decimonónica. Si existen diferentes concepciones de esta enfermedad genética, la más extendida considera que la madre España transmite a sus hijas un poder ilimitado a sus gobernantes. La tradición política española solo conoce formas personalistas de ejercer el poder. El despotismo el caudillismo, el

cesarismo son el reflejo monárquico de sociedades constitutivamente autoritarias.

Los liberales juzgan el caudillismo como una herencia directa de España: «El caudillaje y su sistema son frutos naturales del árbol del desierto y del pasado colonial».[42] Un Sarmiento, desesperanzado por haber experimentado la ineficacia del poder, vuelve a culpar a España de esta ingobernabilidad constitutiva: «Me preguntáis: ¿Dónde meto a la España y a nuestras repúblicas, sus hijas? Os diré, mi querido Victorino, que las metáis donde os dé la gana; pues, para mí, realizan mi teoría, a saber, gracias a los moros, a Carlos V y Felipe II, nacieron sin conciencia ni tendencia de gobierno»[43]. La metáfora de la madre patria aparece de modo explícito, pero no para admirarse de una virtud compartida, sino para lamentar una misma ineptitud política.

Ningún país es inmune al virus que comprende el poder de manera personalista. Desde la primera mitad del siglo XIX se considera excepcional a Chile por haber conseguido escapar del círculo de anarquía y caudillismo. Se le aplaude por haber controlado el personalismo. En la conciencia histórica latinoamericana, Diego Portales aparece como el artífice de este orden impersonal. Corrobora el institucionalismo chileno el hecho de que Portales solo ocupara un ministerio, de que jamás ejerciera la presidencia. Sin embargo, los liberales chilenos, más conscientes de la idiosincrasia nacional, consideran a Portales la vía chilena al caudillismo latinoamericano. Lo acusan de ordenar el poder de modo autoritario y personalista. Nuevamente, el poder «absoluto y arbitrario» de la presidencia ideada por Portales es criticado en conexión con el despotismo español. En esencia, el presidente chileno es idéntico al gobernador colonial[44]. Para Lastarria, liberal intransigente, Chile alcanza la estabilidad a costa de renunciar al espíritu liberal. Durante la mayor parte del siglo XIX, el gobierno de Chile habría sido una continuación silenciosa de la estructura colonial. El «peso de la noche» es la prolongación inconsciente de la monarquía en la república. Por este motivo, cuando en el

último cuarto de siglo, Lastarria escriba que con Aníbal Pinto (presidente de Chile entre 1876 y 1881) se «acabarán los Portales, es decir, los gobiernos personales», también está afirmando que, cuando esto ocurra, por fin se habrá terminado la monarquía española en tierras chilenas[45].

2.5. LA EDUCACIÓN: POSIBILIDADES DE UNA ACELERACIÓN HISTÓRICA

Las nuevas repúblicas se fundan sobre un acuerdo trágico. Han recibido la peor herencia posible. El largo episodio colonial les obliga a un doble esfuerzo educativo. Habrá que desaprender primero para aprender después. Solo una dosis extra de optimismo progresista resguarda a los ideólogos latinoamericanos, hiperconscientes de este desfase genético, de la depresión. Insistir en el mal recibido no supone adoptar el papel de la zorra en la fábula de las uvas. El lamento por la herencia española se combina con una confianza en el futuro que mengua sin desaparecer del todo con el paso de generaciones políticas idénticamente incapaces de alcanzar la normalización liberal. Más aún, este pasado traumático redobla el heroísmo del proyecto republicano: la epopeya de la educación política. Es tal la grandeza de esta renovación que hasta su fracaso puede ser motivo de orgullo. Martí es el gran moralizador del desastre: «Nunca, de tanta opresión y desdicha, nació un pueblo más precoz, más generoso, más firme»[46]. Con esta misma mezcla de sentimientos, el argentino Estrada había hablado de «una espléndida carrera, mas a costa de tormentos espantosos»[47].

La educación permite volver al presente a estas repúblicas. A la pedagogía política la corresponde esta misión. Lastarria escribe de modo representativo que «la enseñanza política era la base de la regeneración, porque sin ella ni era posible conocer y amar los derechos individuales […] ni mucho menos era dable tener ideas sobre la organización política»[48]. La educación no se puede entender como la expresión intelectual de la vida comunitaria, sino como su negación, como la facultad que corrige la mancha de nacimiento. No nos educamos para seguir siendo quienes éramos, sino para convertirnos en al-

guien distinto. Solo la educación cerrará este abismo entre el ser y el deber ser. Se trata del trampolín por el que esta comunidad culpablemente española se podrá convertir en una sociedad moderna, ilustrada, sin otra identidad que la del gobierno representativo y el progreso económico.

Esta visión de la pedagogía como aniquiladora de los restos españoles explica el peculiar nacionalismo del siglo XIX latinoamericano. Las naciones hispanoamericanas son comunidades imaginadas. Hay que añadir: extrañamente imaginadas. Si se lo juzga de manera abstracta, el latinoamericano es un proyecto nacionalista perfectamente canónico. Cumple la primera ley de todo nacionalismo: inventar un pasado común, seleccionar un grupo parcial de recuerdos como depósito único de memoria e identidad colectiva. Sin embargo, esta reconstrucción interesada del pasado es paradójica. La experiencia acumulada causa desprecio y hasta vergüenza, en ningún caso orgullo. Para configurar la memoria de la nación, se escogen los recuerdos más traumáticos. El futuro debe renunciar a las costumbres pretéritas, no repetirlas. Mientras que el nacionalismo romántico se complace en revivir un pasado ficticio, este atemoriza al latinoamericano como una pesadilla. El pasado imaginado no sirve para controlar la identidad ante la abrumadora experiencia del tiempo político. No hay que ser como fuimos. Por el contrario, debemos ser lo opuesto a lo que fuimos. El pasado ofrece un criterio exclusivamente negativo: informa de lo que no hay que ser. En Latinoamérica, el pasado político es tan artificial como en cualquier otro proyecto nacionalista. Sin embargo, la herencia española, tan íntima como perturbadora, desactiva la posibilidad de la nostalgia. Convierte al futuro en una frivolidad necesaria. El antiespañolismo desconecta pasado y futuro en el nacionalismo latinoamericano. Los ilustrados latinoamericanos ven en la pedagogía el instrumento que, al mismo tiempo, aniquila el pasado y devuelve el presente.

Con todas sus exageraciones, a un lector del siglo XXI le han de conmover las esperanzas que los principales ideólogos latinoamericanos van a poner en la educación. A pesar de su ca-

rácter vanguardista, la revista *Amauta*, fundada por el peruano José Carlos Mariátegui en 1926, es perfectamente coherente con esta comprensión de la república como programa pedagógico. «Amauta» significa en quechua «maestro». Cuando Sarmiento alcanza la presidencia, Lastarria, su viejo compadre, le escribe una carta apresurada en que le ofrece que su *Libro de oro de las escuelas* sea adoptado por los colegios rioplatenses de modo gratuito. Lastarria está convencido de que, en el momento en que los niños argentinos lean este breve folleto, Argentina se convertirá en un país instruido y civilizado. En la conciencia argentina, será el propio Sarmiento el gran misionero de la educación. Su biografía revela esta predestinación pedagógica. Con tan solo quince años, funda una escuela, junto a su tío, el presbítero José de Oro, en la desconocida localidad de San Francisco del Monte, a más de 300 kilómetros de su natal San Juan.

La catastrófica herencia convierte a la educación en el instrumento de la revolución. Más allá del optimismo generacional, la sustitución de un pasado español y medieval por un presente ilustrado y moderno es una operación que previsiblemente acabará en fracaso. Por tres motivos, la reforma educativa puede colapsar. En primer lugar, el desprestigio de la educación en las sociedades hispánicas. En segundo lugar, la dificultad de encontrar y establecer un sistema educativo acorde a las exigencias americanas. En tercer lugar, la imposibilidad de que un modelo teórico, incluso si está perfectamente pensado, resulte efectivo sobre una sociedad completamente disímil.

Muchos intelectuales responsabilizan a la colonia de fomentar la ignorancia y la superstición de los americanos. Es común acusar a los dirigentes coloniales por haber raptado el saber. Para los ideólogos republicanos, las autoridades virreinales descuidaron a propósito el desarrollo intelectual de la sociedad. Ninguna de las instituciones educativas queda libre de reproche. Las habituales críticas al escolasticismo de las universidades coloniales se vinculan tanto a la desidia general como al contenido aristotélico-tomista que embrolla «toda discusión

que llega al foro»[49]. La escolástica molesta por su cómo y por su qué. De nuevo, aparece el problema de la parálisis. Machaconamente, la educación tomista repite unas respuestas cuando las preguntas que se hacen las sociedades americanas ya son otras. En la queja de los pensadores liberales al contenido de la instrucción provista por la universidad colonial aparecerá de modo recurrente la palabra «quimera». Aparece en la descripción general que de la educación universitario hizo el secretario de Simón Bolívar, Juan García del Río: «Las universidades [...] solo servían en América para enseñar quimeras despreciables»[50]. Esta misma fórmula, «quimeras despreciables», la reproduce exactamente José Martí cuando despotrica contra los «entes y categorías» que configura el saber medieval que siguen propagando las universidades americanas[51]. Los hispanófilos suelen recordar que la universidad de San Marcos en Lima fue fundada en 1551, casi un siglo antes que Harvard. Sin embargo, estas instituciones educativas no constituyen ningún orgullo para la muy intelectualista conciencia liberal. Al contrario, la anticuada universidad aristotélica –«monumento a la imbecilidad» de acuerdo a Lastarria– refuerza y prestigia el retraso intelectual[52]. En *Juan de la Rosa*, fray Justo se toma con sentido del humor la alianza entre ignorancia y sofisticación escolástica: «¡Cuánto me he reído yo a veces de lo mucho que en muchos años me enseñaron en la Universidad de San Francisco Javier de Chuquisaca! Hay verdadero empeño por mantenernos ignorantes; sabio es entre nosotros el que dice las mayores tonterías en latín»[53].



La biblioteca Palafoxiana del Convento de San Juan en la ciudad mexicana de Puebla, construida en 1648 como la primera biblioteca pública del continente americano, es un excelente testimonio del barroco colonial, y también un exponente del legado cultural que hoy forma parte del patrimonio cultural mexicano. © *Lucio Ruiz Pastor/ Anaya*


CIENCIAS SOCIALES

La fachada de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires de líneas neoclasicistas contrasta con el barroco español y simboliza la permanente tensión de la identidad moderna americana. © *Lucio Ruiz Pastor / Anaya*

En la famosa propuesta de independencia al primer ministro inglés Pitt, Miranda se lamenta de la prohibición virreinal de introducir en América «cuantos libros o publicación útil parezca, capaz de ilustrar el entendimiento humano». El objetivo de esta exclusión era «degradar» al pueblo americano haciéndole «supersticioso, humilde y despreciable»[54]. Cuando gobernantes conservadores, como Portales en Chile y Rosas en Argentina, clausuren instituciones que promueven la ilustración popular, los liberales les acusarán de españoles. Como reacción colonial, Sarmiento criticará la derogación por parte de Rosas de los programas educativos de Rivadavia y Las Heras. Estas medidas antipedagógicas impiden «salir del sopor en que han sumido la inteligencia española sus tristes antecedentes históricos»[55]. Los liberales chilenos tampoco perdonarán que el «español» Portales expulsase en 1831 al «americano» José Joaquín de Mora, fundador y director del Liceo de Chile, quien había nacido en Cádiz. Todavía en 1876, Juan María Gutiérrez, en las *Cartas de un porteño*, seguía viendo al español Mora como alguien «digno de recuerdo y de agradecimiento», pero solo en la medida en que se había americanizado y, sobre todo, desespañolizado, pues había comenzado «la reforma de su índole nativa»[56]. En el contraste Mora-Portales, se revela con especial claridad que la oposición americano-español es secundariamente genealógica y geográfica y primariamente cultural y espiritual: lo español se asocia al retraso y a la tiranía, mientras que lo americano al progreso y a la libertad. Un español que, como Mora, adopte la libertad y la ilustración, será más americano que un Portales cuyo despotismo le permite ser descrito como español. Esta identificación correlativa entre americano y liberal y español y conservador, que es habitual en el pensamiento político latinoamericano, la retomará con toda naturalidad José Martí cuando escriba, a pro-

pósito del peninsular Mariano Balaguer, que «los españoles buenos son cubanos»[57].

Pero la educación popular y republicana se enfrenta a otros enemigos. Existe un adversario mucho más íntimo y peligroso, que debilitará las posibilidades de la mejora educativa: el desprestigio social del profesor. En 1840, el cubano José de la Luz y Caballero lamenta el escaso estatus social de esta dedicación: «el profesorado no es en Cuba una profesión, y si no es una profesión, ¿cómo podría ser un sacerdocio?»[58]. El educador es el sacerdote, el mago que insufla movimiento a la paralizada América, pero al que, como si en la villa solo vivieran ateos, nadie respeta. Con menos gravedad que el prosista cubano, Sarmiento narra una anécdota que confirma el escaso aprecio que las sociedades hispanoamericanas conceden a la educación. Recién llegado a Chile, Sarmiento observa que a un reo de la justicia se le ha conmutado la pena de trabajos forzados por la de maestro de escuela. Por el carácter abyecto de esta ocupación, ¡la condena como profesor durará un año menos que la asignada a trabajos forzados![59]. La educación representa un papel trágico en el drama de la América republicana. Se la necesita tanto cuanto se la desprecia.

Para la América liberal, la educación no es el instrumento por el que estas sociedades fijan su nivel intelectual, sino por el que lo transforman radicalmente. A través de la pedagogía, estos países habrán de recuperar el tiempo perdido durante tres siglos. Las sociedades hispanoamericanas entienden su sistema educativo como una máquina de tiempo. La educación permite consumar el sueño liberal de completar la emancipación, no solo política y material, sino también espiritual[60]. Se trata de una ambición educativa desmedida y frágil. Por este motivo, a medida que el siglo avance y se juzgue que los resultados educativos no están a la altura de las propuestas, algunos pensadores llegarán a una conclusión muy dolorosa. Para llevar al presente a la América medieval, no bastan los buenos deseos educativos. Más aún, queda comprobado que pedagogías bienintencionadas han cosechado resultados tan pobres

como la desidia colonial. Sarmiento considera que los proyectos educativos de Rivadavia fueron ineficaces por «haberse anticipado dos siglos a su época»[61]. La ineficacia educativa es el destino de este adulto que ha empezado a ir a la escuela demasiado tarde.

En el siglo XIX, la educación preferida para las repúblicas será la práctica y técnica, en parte porque se asocia la cultura española con una instrucción inútil y teórica. El lastre español impide dar con la ecuación educativa que aporte orden político y prosperidad material a las repúblicas. Juan Bautista Alberdi es el censor más frontal de la educación promovida por la primera generación independiente. Recriminará a los primeros educadores latinoamericanos haber propuesto una educación demasiado abstracta, desconectada de las urgencias de las nuevas repúblicas. La intensidad antiteórica de su pedagogía le llevará a criticar la alfabetización colectiva. «¿De qué sirvió al pueblo hacer leer?» se pregunta Alberdi. Se envenenó con los vicios del partidismo: los insultos, las injurias, los sofismas[62]. Despachará como colonial la inclinación teórica de la primera pedagogía republicana. Alberdi admite que la educación recibida durante el coloniaje fue de tipo religioso. Más aún, se trató de una instrucción sutil y sofisticada: teológica, contemplativa, teórica, inútil. Admite que durante la Colonia existió vida intelectual para despreciarla. Es insustancial, incapaz de aportar un gramo de virtud social.

Alberdi establece una distinción nítida entre la instrucción y la educación. Frente a una instrucción teórica, contraproducente para el progreso de las sociedades americanas, la educación deberá favorecer el desarrollo económico de América. Los próceres –Belgrano, Bolívar, Egaña y Rivadavia– fueron acertados en el fin y equivocados en los medios: «confundieron la educación con la instrucción»[63]. Gracias al utilitarismo pedagógico, la educación, no la instrucción, eliminará los vicios de pasividad y ociosidad de la educación republicana, las cuales se entienden como restos inconscientes de la pedagogía escolástica. La educación no busca ciudadanos cultos y sofisti-

cados, sino prácticos, ha de formar al «*yankee* hispanoamericano»[64]. Siempre atento a la cuestión femenina, Alberdi insiste en las consecuencias negativas de una educación contemplativa de la mujer, centrada en «música, baile y pintura». La educación debe hacer a la mujer, como al hombre, práctica y laboriosa[65].

2.6. LA PREVISIBLE INEFICACIA DEL MODELO

Ni el desprestigio social del profesor ni la inclinación por una educación teórica obstaculizan definitivamente el progreso educativo de las naciones independientes. Existe una tercera amenaza mucho más temible: la del modelo. Incluso cuando se llegue a un acuerdo sobre la educación apropiada, nuestro maleducado adulto puede seguir siéndolo. En *Nuestra América*, escrita ya en la última década del siglo XIX, José Martí se convertirá en el crítico más divertido de la ineptitud de los modelos extranjeros para resolver problemas americanos. Recordará que, por perfecto que sea, un proyecto educativo solo será efectivo cuando reconozca la idiosincrasia americana.

Hay una conexión entre la confianza en el modelo extranjero y la sobrevaloración de la instrucción intelectual. Aunque los políticos no han podido ver la realidad por haber puesto «el libro delante de nuestros ojos»[66], Martí no opone instrucción teórica y educación práctica. A diferencia de Alberdi, considera necesaria la educación teórica. Esta ha sido inútil por enseñar materias alejadas de la realidad americana. Martí reivindica una teoría americana. Se ha valorado la «razón universitaria» en vez de «la razón de todos en las cosas de todos»[67]. La oposición entre la civilización, liberal y europea, y la barbarie, indígena y colonial, está mal planteada. Se ha confundido la razón con «la falsa erudición». Se puede describir la explicación que Martí da del fracaso del modelo con el título del ensayo de Roberto Schwarz: *Ideas fuera de lugar*. Esta desconexión entre realidad social y proyecto constitucional explica que casi un siglo de educación republicana no haya conseguido acelerar la historia. La consecuencia de la desproporción es que las costumbres sigan siendo las mismas: «Con un

decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. […] Con una frase de Sièyes no se desestanca la sangre cuajada de la raza india»[68]. Martí denuncia definitivamente la esterilidad de esta pedagogía importada: «Cuando aparece en Cojímar un problema, no van a buscar la solución a Danzig»[69].

José Martí escribe *Nuestra América* en 1891, cuando no hay duda de que los resultados republicanos han defraudado las esperanzas independentistas. Martí parece estar justificando *a posteriori* el fracaso republicano. Después de más de medio siglo de fascinación por modelos excesivos, Martí estaría aportando un gramo de sentido común[70]. A la utopía ineficaz del modelo le sustituiría una pedagogía más realista, mejor adaptada a las sociedades americanas. Aunque persuasiva, esta lectura no es precisa. Antes de que Martí criticase la ineficacia del modelo extranjero, muchos pensadores latinoamericanos eran conscientes de la posibilidad de que las soluciones importadas fueran ineficaces. *Nuestra América* se debe entender como la recapitulación más ingeniosa y mordaz de un principio político que ya había sido elaborado completamente por Simón Bolívar: América necesita una educación americana.

Casi ochenta años antes de Martí, Miguel José Sanz, en su propuesta para el establecimiento de un derecho penal en Venezuela, usará la misma ironía geográfica: «El hombre de Venezuela, con respecto a sus pasiones e inclinaciones, no debe ser corregido del mismo modo, ni con las mismas leyes, que el habitante de Copenhague»[71]. También Simón Bolívar detecta con claridad los peligros de adoptar un modelo político ajeno a la concreción americana[72]. En primer lugar, aplicar un modelo liberal y tolerante durante una guerra civil puede poner en riesgo la soberanía americana. Si durante el conflicto se respetan los derechos de todos los bandos políticos, no se logrará la independencia. La tolerancia liberal solo es una doctrina aceptable para tiempos de paz, cuando no hay un enemigo interno –el partido realista– que niega la independencia del país.

Pero Bolívar va más lejos. Aplicar un modelo perfecto constituye un riesgo también en tiempos de paz. El modelo repre-

senta un peligro, porque impone a la comunidad unas exigencias inalcanzables. Al estar absolutamente desconectado de la realidad, no acerca a la perfección prometida: «Los que se creen Licurgos, Numas, Franklines y Camilos Torres y Roscios y Uztaris y Robiras» conducirán a las nuevas repúblicas «a la anarquía, y después a la tiranía, y siempre a la ruina»[73]. Bolívar es conscientemente antiutópico: al buscar la perfección, no se consigue de modo automático una parte mínima de ella. Se trata de la crítica a «las repúblicas aéreas», las cuales jamás existirán en la realidad americana, solo en la imaginación de sus políticos. Este exceso de fabulación es políticamente problemático porque, al descuidar las condiciones particulares, la situación empeora. Al desear un deber ser completamente alejado de su ser, el abismo entre deseo y realidad crece. La exagerada importancia de modelos elevados y arbitrarios para organizar los países americanos la podemos leer en otros pensadores políticos. Además de Bolívar, Alberdi, Sarmiento y hasta el mismo Echeverría se lamentarán de este hiperteoricismo constitucional. No hay ingenuidad en el pensamiento político del XIX. El intelectual no es un romántico idealista que aplica el *fiat justitia et pereat mundus* [hágase la justicia, perezca el mundo]. Desde los primeros compases de la independencia, el pensador le recordará al político que la solución práctica nunca es tan sencilla como la teórica, que en la experiencia concreta siempre hay un resto de vida que la teoría no logra atrapar. Saben que las constituciones son mercancías imposibles de importar, pues desaparecen y se transforman en el momento en que salen del país donde han sido producidos.

Si los intelectuales no son los responsables de esta importación, ¿quién habría causado estos «desvaríos»[74]? ¿Quién habría jugado a Platón con las repúblicas suramericanas? ¿Quién habría invocado la utopía? En el caso argentino, se puede dar una respuesta bastante clara. Bernardino Rivadavia es el loco idealista, no solo para los conservadores rosistas, sino para los mismos liberales. En *Facundo*, Sarmiento retrata a un Rivadavia empachado de idealismo que piensa que Argentina podrá

completar un liberalismo frustrado en Francia tras Napoleón y la Restauración borbónica: «Rivadavia viene de Europa, se trae a la Europa; […]: Buenos Aires (y por supuesto decían la República Argentina) realizará lo que la Francia republicana no ha podido, lo que la Europa despotizada echa de menos»[75].

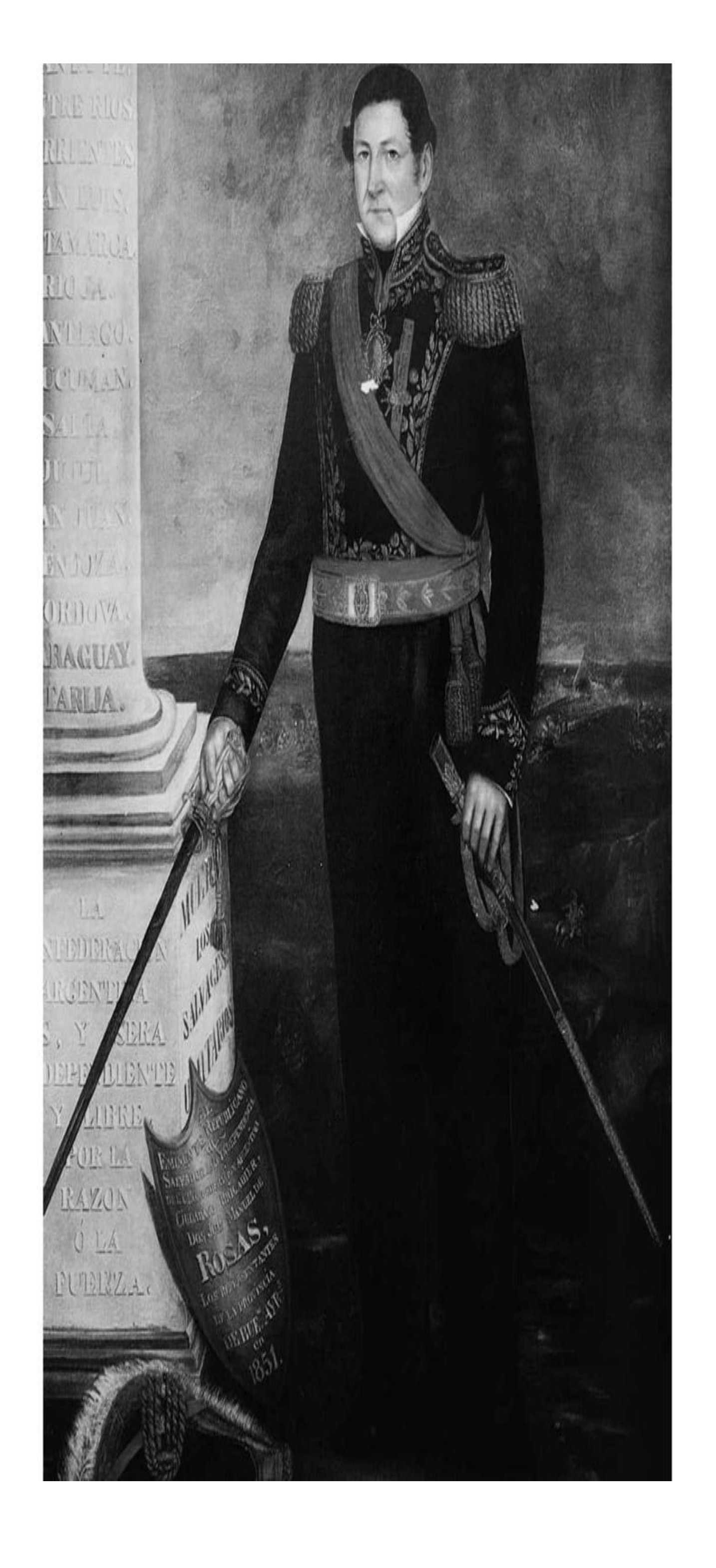
Curiosamente los idealistas son los políticos y no los intelectuales. Cuando pensamos en el rey-filósofo de Platón, nos imaginamos a un Sócrates coronado, a un intelectual al que la diosa Fortuna le atiborra de poder. La historia latinoamericana trastorna esta previsión. Como rey filósofo, Bernardino Rivadavia no es el intelectual metido a político, sino el político que se comporta como un intelectual que desconoce los límites de lo concreto y lo material. Rivadavia es el culpable de que, en Argentina, la realidad política haya sido secuestrada por la imaginación. Será el responsable paradigmático de que los programas de transformación en Latinoamérica desconozcan las condiciones de la realidad que quieren transformar.

El pensamiento constitucional conoce la diferencia política desde 1810: no es lo mismo importar champán o automóviles que constituciones. A pesar de esta conciencia, el racionalismo del programa no quedará desterrado del pensamiento constitucional latinoamericano, ni siquiera de los pensadores que son conscientes de sus peligros. Dos motivos confirman la inevitabilidad de que la política en Latinoamérica se organice a través de modelos extranjeros: el mismo antiespañolismo y la rigidez de la ideología liberal.

¿Por qué el antiespañolismo facilita la importación de modelos extranjeros ajenos a la experiencia americana? Los liberales consideran que la sociedad americana debe nacer de nuevo. Dado que no existe nada que rescatar de estos tres siglos españoles, la vida independiente tiene la responsabilidad de organizar un vacío. ¿Cómo se lo rellena? Inevitablemente a través de un modelo foráneo, de una experiencia ocurrida y validada en otro lugar. Es la consecuencia inevitable del proceso de enajenación de la cultura española sobre el que se fundan las repúblicas criollas. Como la república reniega del pa-

sado español que le confiere identidad, las nuevas repúblicas están condenadas a replicar modelos extranjeros, incluso cuando son conscientes de que nunca terminarán de hacerse reales. Se aplicarán mejor o peor, serán más o menos efectivos. Denigrado el pasado español, solo será posible organizarse a través de la implantación de un modelo.

Además del antiespañolismo, un segundo motivo obliga a llenar el vacío cultural con modelos. El liberalismo impone un marco muy estricto, limitador de las posibilidades de la experiencia política. Porque más allá de la diversidad de los modelos importados –francés, inglés, norteamericano–, todos ellos quedan permeados por un liberalismo bastante rígido en su comprensión de lo político. Durante el siglo XIX, de un modo o de otro, el vacío latinoamericano siempre es rellenado por la misma doctrina política: el liberalismo. Como apunta Bernardo Subercaseaux, el liberalismo tiene una concepción rígida y naturalista de la vida social[76]. Toda constitución liberal política debe limitar el ejercicio del poder y proteger como sagrados los derechos individuales. Cualquier ley política que no respete estas dos condiciones ni siquiera se podrá considerar constitución. Si la negación del pasado español condena a la política latinoamericana a buscar modelos extranjeros, la rigidez del liberalismo impide la aceptación de una materia americana que consigue la estabilidad a través de individuos fuertes, cuyo acceso y ejercicio del poder depende de la transgresión de los derechos individuales.


LA
POR LA
RAZON
Ó LA
FUERZA.
ROSAS,
1851.

Hombre corpulento y campechano Juan Manuel de Rosas, revestido en este retrato oficial con toda la grandilocuencia de su caudillismo presidencial, representa a la perfección el prototipo del líder político y militar del siglo XIX latinoamericano. En su caso, la dicotomía paradójica de su biografía política se manifestó entre su ideario por conseguir un Estado de corte federalista y un ejercicio del poder autoritario, y hasta sanguinario, en la eliminación de sus adversarios políticos. © *E. Limbrunner*

Por este motivo, será habitual encontrar en el mismo pensador el diagnóstico y la enfermedad del modelo. No es la estupidez política, sino la incompatibilidad entre el modelo liberal y la tradición española o la materia americana la responsable de este cortocircuito. Este dilema entre modelo extranjero y materia americana está presente en Sarmiento, en Alberdi, en Echeverría y hasta en el mismo Bolívar. Por un lado, son conscientes de que la materia americana es reacia a la forma liberal. En *Desencuentros de la Modernidad en América Latina*, Julio Ramos defiende que Sarmiento se ha dado cuenta de que se debe «legitimar un saber diferente, medio bárbaro». Este saber intermedio se opone al modelo político importado. Se trataría de la verdadera ciencia política, ajustada a la vida americana[77]. Esta ciencia de la barbarie y de la civilización es deseable, pero ¿es aceptable? Porque, al menos en el plano de las ideologías, este saber será demasiado español, incompatible con las exigencias universalistas del liberalismo. Por este motivo, aun si el deseo de reconocer las peculiaridades americanas es casi unánime, la arraigada conciencia liberal abortará este «saber medio bárbaro» casi en el momento de la concepción.

Este doble movimiento de diagnóstico y de patología se detecta con especial claridad en las reflexiones de Esteban Echeverría sobre el «sistema americano» organizado por el caudillo Rosas. Por un lado, ofrece el mismo diagnóstico que Bolívar: imaginar para América constituciones tan perfectas como la *Utopía* de Moro es un ejercicio estéril, un despropósito idealista. Como «cada pueblo tiene su vida y su inteligencia propia», es un disparate importar una constitución ajena[78]. Por el otro, condena de manera absoluta el gobierno de Rosas, cuyos partidarios lo reivindican como americano. Cualquier constitución que no sea liberal, incluso si logra el orden y la estabili-

dad política, será ilegítima. Echeverría no está dispuesto a aceptar que el orden conseguido por Rosas es el único posible tras la guerra civil posterior a la independencia. Para el padre del liberalismo argentino, el sistema americano son «los caprichos, […] las extravagancias, […] las barbaridades» de Rosas, las cuales se identifican con el gobierno del «cacique de una poderosa tribu», como «la independencia del pampa» o «los salvajes del desierto»[79].

Existe un momento político: Echeverría reconoce que cada país debe tener su propia constitución. Recuerda que la efectividad de la ley depende de su conexión con la realidad social. A este, le sigue un segundo momento idealista y abstracto, que es el definitivo: el liberal. Si la realidad americana no se adapta a los dos grandes requisitos del liberalismo, peor para ella.

Tanto por el antiespañolismo como por la rigidez liberal, los proyectos de reforma reconocen la realidad política solo a medias. Perciben el carácter único de lo político: la imposibilidad de trasladar los ordenamientos y las constituciones de un país a otro. Por este motivo, son conscientes de que el modelo extranjero nunca organizará eficazmente los países americanos. Pero es una percepción trágica. No ven la especificidad de lo político como un mandato. Lo consideran un dilema, una oposición entre España y América, entre pasado y futuro, entre medievo y modernidad, entre despotismo y liberalismo, entre el colonial Rosas y el ilustrado Rivadavia, entre el «español» Portales y el «americano» Mora. Conscientes del carácter trágico de la decisión entre la materia americana y la forma liberal, se decantan por esta última. Su profundo antiespañolismo les llevará a inclinarse por el futuro, por el liberalismo y por Europa. La alternativa al modelo liberal es la barbarie del sistema americano. Cuando recuerdan la ineficacia del modelo, no renuncian a él. Prevén que va a ser difícil y hasta imposible hacerlo realidad. Le explican al mundo que la aventura liberal será en la América española más heroica y más fracasada que en cualquier otra región de Occidente.

[1] J. Martí, *Madre América*, en *Política de nuestra América*, Siglo XXI, México D. F., 2009, pp. 44-52, p. 48.

[2] Para el concepto «subdesarrollante», habitualmente aplicado a los Estados Unidos, cfr. R. Fernández Retamar, "Nuevos primeros días" en *Revista Casa de las Américas*, 244, julio-septiembre 2006, pp. 128-145.

[3] F. Miranda, Archivo del General Miranda, Tipografía Americana, Caracas, 1938, vol. XV, p. 267. Sería bueno recordar el contexto interesado de esta intervención antifrancesa. Miranda la pronunciará justo después de que Pitt le advirtiera de que los ingleses preferían que los españoles continuaran su tiranía en América durante un siglo a que los americanos intentaran implantar un sistema similar al francés.

[4] M. González Prada, "La revolución francesa" (1889) en *Páginas libres*, Ayacucho, Caracas, 1985, pp. 183-189, pp. 183-184: «La revolución inglesa y la Independencia norteamericana presentaron, por decirlo así, un carácter insular, fueron revoluciones locales que solo interesaron a la dinastía de un reino y a los pobladores de un Estado; pero la Revolución francesa vino como sacudida continental, hizo despertar a todos como toque de clarín en un campamento dormido, se convirtió en la causa de todos».

[5] J. Martí, *Madre América*, p. 47.

[6] D. F. Sarmiento, *Facundo*, p. 57: «A la América del Sur en general, y a la República Argentina sobre todo, le ha hecho falta un Tocqueville».

[7] D. F. Sarmiento, "Inauguración de la estatua de Belgrano" (24 de septiembre de 1873) en *Páginas escogidas*, Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires, 1962, pp. 122-131, p. 130.

[8] D. F. Sarmiento a J. V. Lastarria, *Correspondencia 1844-1888*, ed. M. L. del Pino, Bartolomé Quiesino, Buenos Aires, 1954, 18 de marzo de 1877, p. 117.

[9] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 99.

[10] F. Bilbao, *Iniciativa de la América*, en J. A. Bravo (ed.), *Francisco Bilbao. El autor y la obra*, Cuarto Propio, Santiago, 2007, pp. 363-374, p. 368.

[11] J. Martí, *Madre América*, p. 47.

[12] Una opinión diferente en R. Rojas, *Las repúblicas de aire. Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*, Taurus, Madrid, 2009, p. 23.

[13] B. Sarlo, *Una modernidad periférica: Buenos Aires, 1920 y 1930*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1988 y M. Carmignani, *L'altro Occidente. L'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*, Einaudi, Turín, 2003.

[14] J. V. Lastarria, *Recuerdos literarios*, p. 52.

[15] J. B. Alberdi, *Cartas quillotanas*, Estrada, Buenos Aires, 1957, tercera carta, enero de 1853, pp. 99-100.

[16] S. Bolívar, "Discurso de instalación del gobierno" (23 de enero de 1815) en *Doctrina del libertador*, Ayacucho, Caracas, 1976, pp. 46-50, p. 47.

[17] Cit. en B. Lewin, *Supresión de la Inquisición y libertad de cultos en la Argentina*, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, 1956, p. 30.

[18] J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Prólogo de A. Palacios, Jackson, Buenos Aires, 1945, p. 52.

[19] J. V. Lastarria, *Recuerdos literarios*, p. 35.

[20] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 96.

[21] D. F. Sarmiento, "Inauguración de la estatua de Belgrano", p. 125. El comentario positivo sobre la inmigración española, contenido en este mismo discurso, es el siguiente: «Habrá patria y tierra, libertad y trabajo para los españoles, cuando en masa vengan a pedírnosla como una deuda» (*Ibidem*, p. 129).

[22] O. Paz, *El laberinto de la soledad* en *Obras completas*, FCE, México D. F., vol. V, 2014, p. 108: «Al mismo tiempo, el Descubrimiento y la Conquista de América son una empresa renacentista. Así España participa también del Renacimiento – a menos que se piense que sus hazañas ultramarinas, consecuencia de la ciencia, la técnica y aun de los sueños y utopías renacentistas, no forman parte de ese movimiento histórico».

[23] F. Bilbao, *Sociabilidad chilena* en J. A. Bravo (ed.), *Francisco Bilbao. El autor y la obra*, Cuarto Propio, Santiago, 2007, pp. 153-176, p. 154.

[24] Una consideración del liberalismo como naturalismo aparece en la sección dedicada a J. V. Lastarria en B. Subercaseaux, *Historia de las ideas y de la cultura en Chile. Desde la Independencia hasta el Bicentenario*, Editorial Universitaria, Santiago, Chile, 2011, pp. 25-264.

[25] D. F. Sarmiento, *Facundo*, p. 59: «¿No se descubre en él [Juan Manuel de Rosas] el mismo rencor contra el elemento extranjero, la misma idea de la autoridad del gobierno, la misma insolencia para desafiar la reprobación del mundo […] hasta abjurar el porvenir y rango de nación culta, como la España de Felipe II y Torquemada?».

[26] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 42.

[27] C. O. Bunge, *Nuestra América (Ensayo de Psicología social)*, La cultura argentina, Buenos Aires, 1918, p. 281.

[28] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 44.

[29] J. M. Estrada, *Ensayo histórico sobre la revolución de los comuneros en Paraguay*, Imprenta de la Nación argentina, Buenos Aires, 1865, p. 275.

[30] F. Bilbao, *La América en peligro* en J. A. Bravo (ed.), *Francisco Bilbao. El autor y la obra*, Cuarto Propio, Santiago, 2007, pp. 489-550, pp. 494-495.

[31] D. F. Sarmiento, "Inauguración de la estatua de Belgrano", p. 124.

[32] J. M. Estrada, *Ensayo histórico sobre la revolución de los comuneros en Paraguay*, p. VIII: «la guerra es un hecho providencial y una satisfacción histórica», p. IX: «santa empresa», p. 311: «Pero sobre todo,

esa guerra era una necesidad histórica. El Paraguay es un absurdo y tiene que regenerar su organización».

33 P. Henríquez Ureña, *La utopía de América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1989, p. 15: «En las campañas de independencia de las naciones hispánicas del Nuevo Mundo se juzgó necesario ennegrecer aquella obra [la de España en América]. Después, los libros patrióticos de cada república repitieron mecánicamente la propaganda de las campañas de independencia».

34 J. M. Villergas, *Sarmenticidio o a mal Sarmiento buena podadera*, p. 122: «Concibo igualmente que, durante la guerra de la independencia americana, hubiese hombres en el nuevo mundo, capaces de extender a todos los españoles el rencor que profesaban a sus enemigos armados; pero decidida la cuestión, restablecida la calma con la paz, y habiendo transcurrido ya tantos años, solo un Sarmiento puede conservar vivo el odio hacia los que no hemos tenido en aquellos acontecimientos ninguna parte».

35 S. Bolívar, "La carta de Jamaica", p. 64.

36 S. Bolívar, "La carta de Jamaica", p. 64.

37 S. Bolívar, "La carta de Jamaica", p. 63-64.

38 Una reivindicación de Bolívar como pensador político moderado puede encontrarse en C. Malamud, *El sueño de Bolívar y la manipulación bolivariana*, Alianza, Madrid, 2021. En mi opinión, el pensamiento político es tan plural, exagerado y brillante que la mayoría de las lecturas del chavismo pueden ser unilaterales, pero tienen exactamente la misma base textual.

39 J. V. Lastarria, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*, Imprenta del Siglo, Santiago, 1844, p. 45.

40 A. Bello, "Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile" en J. Gaos, *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad contemporánea*, UNAM, México D. F., 1993, pp. 247-253, p. 249.

41 A. Bello, "Sobre los nuevos Estados hispanoamericanos" (11 de noviembre de 1837), en *Antología de discursos y escritos*, Biblioteca de la literatura y el pensamiento hispánicos, Editora Nacional, Madrid, 1976, p. 254.

42 J. B. Alberdi, *Cartas quillotanas*, tercera carta, enero de 1853, p. 82.

43 D. F. Sarmiento a J. V. Lastarria, *Correspondencia 1844-1888*, 18 de marzo de 1877, p. 117.

44 J. V. Lastarria, *Don Diego Portales, juicio histórico* en *Contra Portales*, Ediciones Lastarria, Santiago, 2016, p. 87.

45 J. V. Lastarria a D. F. Sarmiento, *Correspondencia 1844-1888*, 3 de febrero de 1876, p. 101.

46 J. Martí, *Madre América*, pp. 49-50

47 J. M. Estrada, *Ensayo histórico sobre la revolución de los comuneros en Paraguay*, 1865, p. 332.

48 J. V. Lastarria, *Recuerdos literarios*, p. 76.

[49] J. V. Lastarria, *Recuerdos literarios*, p. 50.

[50] Cit. en D. F. Sarmiento, *Conflicto y armonía de razas en América*, Akal, Madrid, 2016, p. 177.

[51] J. Martí, *Madre América*, p. 48.

[52] J. V. Lastarria, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*, p. 42.

[53] N. Aguirre, *Memorias del último soldado de la independencia*, pp. 82-83.

[54] F. Miranda, *Propuesta al gobierno de la Gran Bretaña* (1790) en J. Legarreta y E. Sanz, *Adiós, madre patria*, El Gallo de Oro, Bilbao, 2017, pp. 166-168, p. 166.

[55] D. F. Sarmiento, *Política de Rosas*, A. Palcos, (ed.), El Ateneo, Buenos Aires, 1930, p. 119.

[56] J. M. Gutiérrez, *Cartas de un porteño*, Editorial Americana, Buenos Aires, 1942, p. 36.

[57] J. Martí, *Contra España*, Txalaparta, Tafalla, 1999, p. 92.

[58] J. de la Luz y Caballero, *Elencos y discursos académicos*, Editorial de la Universiad, La Habana, 1950, p. 440 (cit. en J. Ramos, *Desencuentros de la Modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, FCE, México, 1989, p. 37).

[59] A. Belín Sarmiento, *Sarmiento anecdótico (ensayo biográfico)*, p. 22: «En el año 1841 en que Sarmiento empezó a figurar en Chile […], era condenado un reo por seis años de trabajos forzados *en los carros* (especie de penitenciaria ambulante), y por pertenecer a familia influyente le fue conmutada la pena en tres años de maestro de escuela».

[60] M. Bilbao, *Vida de Francisco Bilbao* en J. A. Bravo (ed.), *Francisco Bilbao. El autor y la obra*, Cuarto Propio, Santiago, 2007, pp. 27-129, p. 28: «Principiaba la segunda guerra de emancipación. En la primera había quedado libre el cuerpo del poder material de España, en la segunda se trataba de emancipar el espíritu, de la educación, de las creencias dogmáticas, autoritarias y absurdas».

[61] D. F. Sarmiento, *El general Fray Félix Aldao*, en *Obras Completas*, Universidad Nacional de la Matanza, 2001, vol. VII, p. 215.

[62] J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, p. 60: «De motivo para verse ingerido como instrumento en la gestión de la vida política que no conocía; para instruirse en el veneno de la prensa electoral, que contamina y destruye en vez de ilustrar; para leer insultos, injurias, sofismas y proclamas de incendio, lo único que pica y estimula su curiosidad inculta y grosera».

[63] J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, p. 59.

[64] J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, p. 61.

[65] J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, pp. 63-64.

[66] J. Martí, *Madre América*, p. 50

[67] J. Martí, *Nuestra América*, en *Política de nuestra América*, Siglo XXI, México D. F., 2009, pp. 37-44, p. 41.

[68] J. Martí, *Nuestra América,* p. 38.

[69] J. Martí, *Nuestra América* p. 42

[70] Cfr. R. Fernández Retamar, *Todo Calibán*, Ilsa, Bogotá, 2005, pp. 53-59.

[71] M. J. Sanz, "Política 1810" en P. Grases (ed.), *Pensamiento político de emancipación venezolana*, Ayacucho, Caracas, 1988, pp. 85-90, p. 89.

[72] Cfr. J. Ramos, *Desencuentros de la Modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, pp. 19-34.

[73] S. Bolívar a F. P. Santander, 13 de junio de 1821, *Doctrina del libertador*, Ayacucho, Caracas, 1976, pp. 157-158, p. 158.

[74] La expresión es de T. Halperín Dongui, "Una nación para el desierto argentino" en *Proyecto y construcción de una nación*, Ayacucho, Caracas, 1980, p. XV.

[75] D. F. Sarmiento, *Facundo*, p. 187.

[76] Cfr. B. Subercaseaux, *Historia de las ideas y de la cultura en Chile. Desde la Independencia hasta el Bicentenario*, Editorial Universitaria, Santiago, Chile, 2011, pp. 25-264.

[77] J. Ramos, *Desencuentros de la Modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, p. 25.

[78] E. Echeverría, *El dogma socialista*, p. 84.

[79] E. Echeverría a P. De Ángelis, marzo de 1847 en *El pensamiento de Esteban Echeverría*, El Ateneo, Buenos Aires, 2009, pp. 197-230, p. 200.

Capítulo 3

Matar a la economía

3.1. COLONIA BUENA, COLONIA MALA

Las naciones latinoamericanas no solo le reprochan a su madre haberlas maleducado. Son un poco más crueles que la mayoría de los hijos infelices. Le revelarán a qué otra mujer prefieren como madre. El deseo de algunos intelectuales brasileños de haber sido colonizados por los invasores holandeses de comienzos del siglo XVII no es extravagante ni inusual[1]. Al contrario, se trata de una pasión unánime entre la *intelligentsia* latinoamericana desde hace casi dos siglos. Más o menos en broma, más o menos en serio, todo pensador latinoamericano ha fantaseado con la posibilidad de haber sido dominado por una potencia más diligente. Si envidiar a un conquistador mejor organizado que el ibérico marca la conciencia latinoamericana, desde la perspectiva económica el deseo de sustitución se convierte en una obsesión. El ingrato hijo se tortura imaginando las ventajas de pertenecer a esta segunda familia más próspera: su nuevo colegio, su nueva ropa y hasta su nuevo grupo de amigos.

Si la oposición entre colonia buena y colonia mala alienta los homicidios rituales de las repúblicas matricidas, en el caso de la economía el agravio comparativo se convierte en el único móvil del asesinato. La «nordomanía» del liberalismo decimonónico se descontrola para cuestiones económicas[2]. En primer lugar, la fijación por el éxito del imperio inglés en Norteamérica se remonta a tiempos coloniales. A la conciencia virreinal le preocupaba su incompetencia económica. Durante todo el siglo XVIII, la monarquía española envidió la vitalidad económica del asentamiento inglés en América. Aunque los latinoamericanos acusan al imperio español de saqueo desde hace siglos, este nunca dejó satisfecho a los administradores virreinales: siempre estuvieron convencidos de que el imperio inglés había obtenido unos intereses mayores con una inversión más reducida. Si todos los imperios se basan en la explotación, la Mo-

narquía española lamentó ser la peor explotadora de la imperialista Edad Moderna. A menudo subrayamos el carácter extrínseco de los procesos de independencia latinoamericanos. Sin embargo, desde un punto de vista económico, la ruptura de la soberanía decimonónica es perfectamente armónica: los lamentos republicanos son hijos de la insatisfacción imperial.

En este capítulo, estudiaré los reproches que los pensadores republicanos le hacen a España por haber creado unas costumbres sociales y económicas contradictorios con el progreso económico y la riqueza. Expongo una versión primitiva de la ley Galeano, según la cual la pobreza latinoamericana tiene un responsable externo. Desde los primeros compases de la independencia, se llega a la convicción de que la ineficiencia virreinal es la causa de la pobreza republicana. Le reprochan haber organizado una economía centrada en la minería en vez de en la agricultura. Si la economía moderna nace del aprovechamiento del mar, el imperio español es anticuada y romanamente terrestre. Bogotá, la capital del dieciochesco virreinato de la Nueva Granada, estaba a varias semanas de carreta de los puertos más cercanos, excentricidad desconocida para el imperio inglés. Frente al libre intercambio, España cerró las puertas al capitalismo moderno con la instauración de un monopolio completo en la ley, pero ineficaz en la práctica. Frente a un norteamericano trabajador y sobrio, el español en América es perezoso, pero también inclinado a los peores vicios sociales: el lujo, el clasismo y la corrupción. La paradoja de la joven república con hábitos de anciano vicioso reaparece en la estructura económica. Por último, si les cuesta reconocer que la independencia ha supuesto una regresión política, los liberales admitirán sin muchos problemas que las nuevas soberanías han sido económicamente catastróficas. Aceptar que la colonia fue más próspera que la república debilita la categoría constitutiva del pensamiento latinoamericano del siglo XIX: la oposición civilización-barbarie.

3.2. MONOPOLISTAS MINEROS A CABALLO

Los conquistadores son exterminadores de indios, pero sobre todo son mineros. Se trata del juicio más severo que a los liberales se les ocurre sobre la organización productiva del imperio español. Los críticos de los hábitos españoles en América miran con peores ojos la extracción minera que las crueldades cometidas contra los indígenas, incluso si algunas están directamente ligadas al trabajo en minas y canteras. Como recuerda Lastarria, España ha visto América como una gran mina[3]. La minería es la fuente de todos los vicios económicos de las sociedades americanas. Todavía hoy importantes historiadores de la economía americana juzgan que la minería, junto con los monocultivos, es la causante del subdesarrollo[4]. La actividad minera es la consecuencia institucional de entender la producción económica de un modo más feudal que capitalista. Para los liberales decimonónicos, el defecto económico del gobierno español no sería haber entregado América a la «gula del capitalismo» como ha escrito hace poco el ensayista argentino José Pablo Feinmann. Por el contrario, consideraban que el problema residía en no haber cedido a la tentación de la lujuria del capitalismo moderno[5]. La postura del peruano José Carlos Mariátegui es más coherente con la conciencia liberal decimonónica y también con el marxismo ortodoxo. Criticará a los españoles por crear una economía feudal en América, atrasada respecto del espíritu capitalista que nacía en el siglo XVI[6]. Mariátegui, como Marx, necesita de un capitalismo hiperproductivo para que la revolución comunista sea real. Al recibir una estructuras económicas atrasadas, Mariátegui podrá lamentar tanto como los liberales la falta de avaricia capitalista con que los españoles organizaron su imperio. El problema es que los españoles son culturalmente retrasados hasta para ser avariciosos.

Desde la perspectiva colonialista de muchos liberales decimonónicos, la minería es responsable del peor pecado que un imperio puede cometer: no civilizar. Económicamente, este descuido solo es posible por la condición del beneficio minero. Los críticos liberales juzgan de modo pesimista que «desde

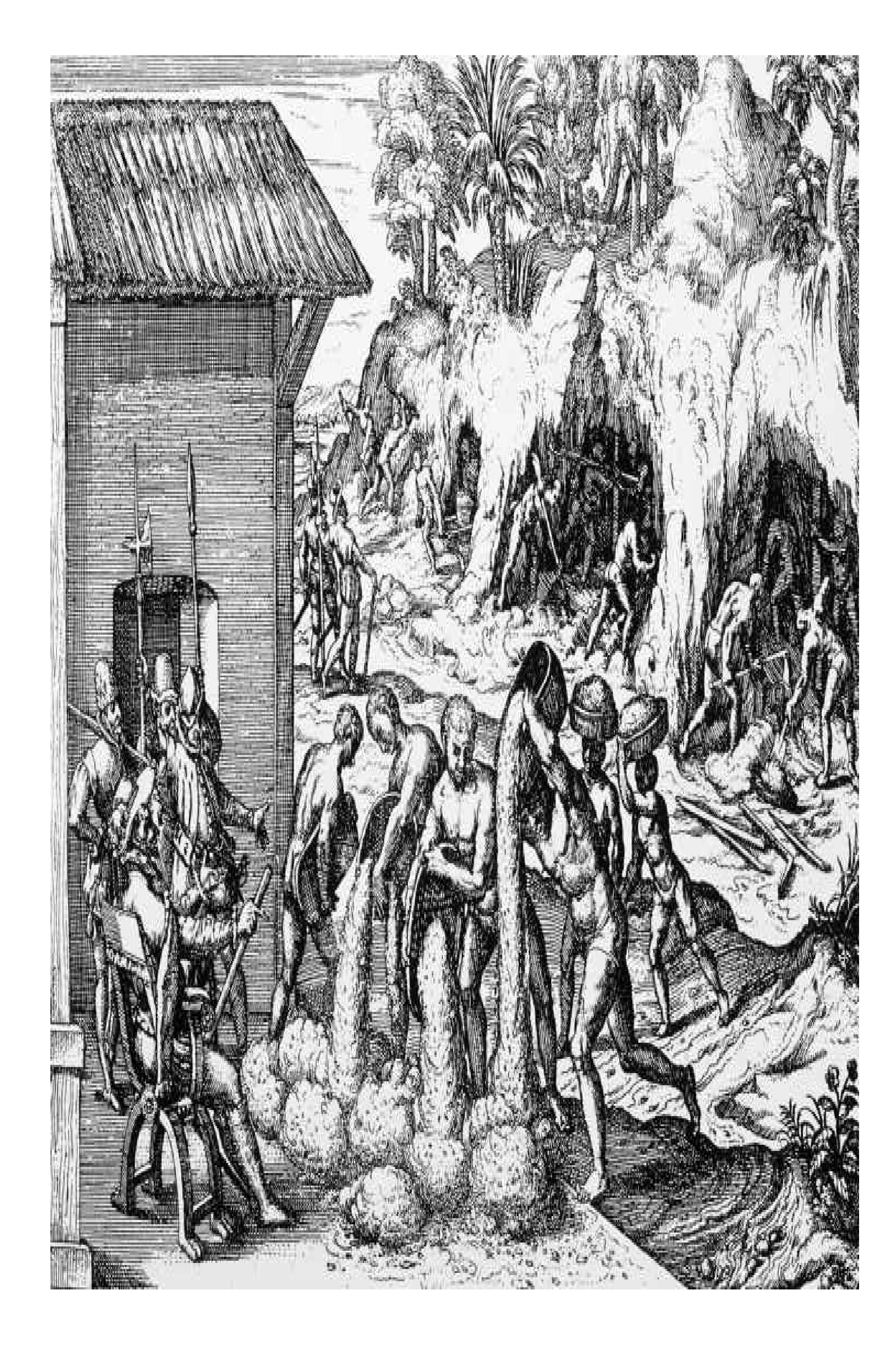
el punto de vista del coeficiente entre ganancias y capital, [la minería de la plata] fue quizá la actividad más productiva y lucrativa del mundo durante decenios, si no siglos»[7]. Esta desproporcionada ganancia ralentiza y hasta hace innecesario el esfuerzo civilizatorio. Los liberales minusvaloran la adaptación de técnicas europeas en América, como el método de la amalgamación implantado por Bartolomé Medina. A diferencia de la agricultura, la minería representa la peor ecuación posible entre beneficio económico y civilización: se pueden conseguir grandes ganancias materiales con una inversión civilizatoria muy baja.

La minería ha deformado los hábitos sociales de la América española. Los motivos humanitarios no determinan la aversión a la minería. La sociedad minera no es deplorable por la semiesclavitud en que trabaja una mayoría de mineros indígenas, sino por las costumbres que engendra en la élite. La minería la acostumbró al dinero fácil. También será la culpable de que el trabajo, como institución que recompensa moderadamente un esfuerzo continuo, goce de escaso prestigio social. La mina no solo entrega un gran rédito tras una escasa inversión de trabajo, sino que separa definitivamente al trabajador del propietario. Su potencial corruptor es comparable al de la esclavitud en los estados sureños de la América del Norte. Los perjuicios sociales que Tocqueville percibe en el dominio de los blancos sobre los negros son muy parecidos a los que causa una economía cuyo eje es la minería: «El americano de la orilla izquierda no solo desprecia el trabajo, sino todas las empresas que el trabajo hace prosperar. Viviendo en ocioso bienestar, tiene los gustos del hombre ocioso»[8]. Si se sustituye «orilla izquierda» por «sur», la frase podría haber sido suscrita por cualquier liberal latinoamericano.

Aunque critiquen la esclavitud, el punto de vista sigue siendo elitista. A los pensadores republicanos les preocupan los malos hábitos que la minería engendra en los estratos superiores: lujo y pereza, no tanto la semiesclavitud jurídica asociada al mitayo, la repartición o la encomienda. A los liberales lati-

noamericanos, quizá por su elitista extracción social, les molesta más la inmoralidad de la clase alta que la justicia social. Martí censura de modo poético la exagerada plusvalía latinoamericana, la cual no necesitó ni de desarrollo capitalista ni de producción industrial: «Lo que come el encomendero el indio lo trabaja»[9].

Esta perfecta separación entre propietario y trabajador refuerza, en América, una vieja tradición peninsular: la minusvaloración del trabajo manual. Junto con el cortoplacismo, introduce una despreocupación por el suelo americano: el español se establece en América con la fantasía de que, en poco tiempo y con poco esfuerzo, puede hacerse rico y volver a su país. Mariátegui subrayará que el colonizador español vive entusiasmado por el «valor económico de los tesoros de la naturaleza»[10]. De acuerdo a *Raíces de Brasil*, la división entre «aventurero y trabajador» define la oposición laboral entre las dos Américas. El trabajador es el agricultor. El minero representa tanto la forma privilegiada del aventurero americano, como el origen de una sociedad aventurera[11]. Además de atraer a la población europea durante las primeras décadas de la colonia, el mito de *El dorado* es responsable de que todo americano prefiera ser aventurero antes que trabajador.



Los grabados del belga Theodore de Bry (1528-1598), como el que aparece sobre estas líneas, fueron uno de los más eficaces difusores del tópico de la Leyenda Negra. © *Anaya*

Los pensadores republicanos ven en la agricultura el antídoto contra la enfermedad social de la minería. Ya el científico Alejandro Malaspina había escrito a finales del siglo XVIII en los *Axiomas políticos sobre América* que «una excesiva abundancia de plata» impedía el desarrollo de la agricultura y la industria[12]. La agricultura es la escuela de buenos hábitos, cuando se practica con la diligencia de los habitantes de Nueva Inglaterra. Martí recordará que la integridad de los puritanos se debe al esfuerzo, el cual vacuna al individuo contra el lujo y la corrupción[13]. A pesar de que ya en el siglo XIX compañías mineras de capital anglosajón llegaron a América Latina, el pensamiento liberal se imagina al inmigrante inglés como un trabajador de la tierra, cuyo esfuerzo procura beneficios morales y cívicos, además de económicos. Como escribió el argentino Frías, el inmigrante es un «honrado labrador, habituado a vivir con el sudor de su frente, a cultivar la tierra que le da su alimento […] es un guardián del orden público»[14]. Esta oposición es familiar para los cinéfilos: muchos *westerns* ambientados durante la fiebre del oro se inspiran en esta tensión entre una minería viciosa y una agricultura virtuosa. En *Río sin retorno* [*River of no return*], un minero, interpretado por Robert Mitchum, decide abandonar los malos hábitos de la mina para establecerse en una granja, en la que vivirá con una bellísima y cantarina Marilyn Monroe, quien también quiere alejarse de los vicios de los mineros.

Los pensadores republicanos se hacen pocas ilusiones sobre la posibilidad de anular las pasiones que el beneficio minero ha introducido en el alma americana. Son conscientes de que la obsesión por los metales está inscrita en su ADN. Mariátegui achacará a «la psicología del buscador de oro» la incapacidad de las repúblicas hispanoamericanas para crear riqueza[15]. El problema es más profundo. Sin la llamada del oro, los españoles ni siquiera habrían emigrado a América. ¿Por qué irse de la Península para estar sometido a la misma rigidez de la vi-

da agrícola? Era necesaria la tentación de la riqueza fácil para renunciar al terruño: «¡Labradores de América! ¡Valiera más no haber dejado la alegre Andalucía, sus olivares inmensos, sus viñedos!»[16]. Sin minas, los españoles no habrían sido malos civilizadores: simplemente se habrían quedado en su pueblo. Los yacimientos minerales ofrecen a América un esqueleto sobre el que expandirse: su distribución urbana depende de esta pulsión. Las ciudades de la América española son etapas de un recorrido cuya meta final es siempre una mina: todas las ciudades de la América española «son escalas para facilitar el tránsito a los países de oro»[17]. El mito de *El dorado* es el ingeniero jefe de la estructura vial del imperio español. A causa de esta inscripción genética, cuando se quiera organizar una economía más centrada en la agricultura, el reflejo minero será capaz de mutar para sobrevivir. El monocultivo es la configuración que hace de la agricultura una sociedad genéticamente minera.

3.3. TIERRA Y MAR

Si políticamente España es una madre ausente, económicamente será una madre tóxica. La dedicación a la minería crea malos hábitos que traspasan la esfera de lo económico para debilitar la estructura social y hacer ineficaz la ley política. Aunque la minería genera vicios activos, a la economía americana también la lastran vicios pasivos. Frente a una economía septentrional basada en la libertad comercial del mar, los españoles desarrollaron en América una economía centrada en la tierra y en el monopolio.

En la América moderna se desarrolla una pugna, simbólica y económica, entre un imperio marítimo, el inglés, y un imperio terrestre, el español, en la que, desde sus primeros compases, el primero derrota al segundo. Alberdi formula este enfrentamiento de modo lingüístico: si el latín es el idioma de la tierra, el inglés será el del agua. Admitido el triunfo del agua sobre la tierra, la preferencia del inglés sobre el latín como lengua obligatoria en la enseñanza se justificará más de un modo histórico-político que pedagógico[18]. La inglesa no es una len-

gua mejor ni más sabia que la latina: simplemente es más conveniente, porque contiene futuro y riqueza. La coincidencia entre el dominio mundial de Inglaterra y la aceptación de que la causa de la pobreza americana es española reformula hidrológicamente el proyecto económico de las nuevas repúblicas. La *Argirópolis* de Sarmiento, la utopía más famosa del pensamiento latinoamericano del XIX, reivindica la superioridad civilizatoria de las talasocracias. Todavía inspirada en los sueños insulares de la *Utopía* de Moro, la capital del Estado perfecto argentino será, sino la isla Martín García, la cual domina la confluencia de los ríos Uruguay y Paraná en el Río de la Plata.

La victoria del imperio marítimo sobre el terrestre tiene consecuencias lingüísticas, constitucionales y también pedagógicas. En su crítica a la educación teórica de la América independiente, Alberdi utiliza esta oposición entre tierra española y mar inglés para idear una pedagogía adecuada al proyecto republicano. La oposición entre mar y tierra se reproduce dentro de la misma Argentina. Para Alberdi, existe una Argentina inglesa y acuática y una Argentina española y terrestre. La solución pedagógica es muy sencilla: trasladar el espíritu de las primeras a las segundas, porque las ciudades con puertos son «liceos más instructivos que nuestras presuntuosas universidades»[19]. La lucha entre civilización y barbarie es una guerra entre tierra y mar, entre Leviatán y Behemoth, entre el imperio español y el imperio inglés.

Las dificultades de las repúblicas suramericanas para echarse a la mar responden a dos motivos: uno más sociológico, el otro más jurídico. En América, los españoles han sido absorbidos por la tierra. Los siglos coloniales son trescientos años de mal gobierno y de despreocupación pedagógica, en los que la tierra seca el agua. Para Sarmiento, al hacerse terrestres, los españoles en América se barbarizan. La identificación de los pueblos latinoamericanos con el caballo informa de su retraso técnico. En un mundo que ya conoce el barco de vapor, la preferencia por el caballo es una regresión civilizatoria «si vais a hablarles de canales y de vapores como en los Estados Unidos,

[el gaucho] se os ríe, contento de sí mismo, y creyendo que vos sois el necio y el desacordado»[20]. La relación de la población americana con el mar se expresa con una ironía escandalosa. Como pueblo, los americanos españoles son hijos de una hazaña marítima, de la que reniegan en cuanto toman tierra. Borges recordará esta procedencia marítima de un gaucho que se imagina ajeno al agua: «Quién les hubiera dicho que sus mayores vinieron por un mar, quién les hubiera dicho lo que son un mar y sus aguas»[21].

Aunque la circunnavegación de la Tierra fue consumada por Magallanes y Elcano, la Corona de Castilla no se dedicó a explotarla de manera intensiva. Como ha escrito Dardo Scavino, los barcos eran medios para otras cosas –obtener feudos, siervos o minas–, pero no constituían un fin en sí mismo a diferencia de lo que ocurría en el imperio inglés, cuyo patrimonio más valioso es la marina mercante[22]. El navegante español, como el minero, era un aventurero más que un trabajador. Una vez ha conocido los límites del mundo, no llenará los océanos de rutas y navíos para explotarlos comercialmente. Para un siglo XIX con una conciencia civilizatoria escasamente ecológica, el respeto a la tierra no es benéfico, sino consecuencia del peor vicio de los conquistadores españoles: su incapacidad para colonizar.

Los liberales americanos acusan a los españoles de haberse olvidado de navegar. De nuevo, hay una conexión entre la recriminación republicana y la queja colonial. La preocupación por la atrofia de la Marina española se puede rastrear en escritos del siglo XVIII[23]. Se trata de una importante coincidencia en el plano económico entre el reformismo imperial y los discursos independentistas. Para impulsar el comercio de la metrópolis con sus colonias, Jorge Juan y Antonio de Ulloa recomendaron que las rutas comerciales del imperio incluyesen la navegación por el estrecho de Magallanes. Sin embargo, las aguas del sur de Chile se habían hecho demasiado bravas para los marineros españoles. Para evitar que solo los extranjeros disfruten de esta ruta austral, les recomiendan que se entrenen

en las aguas de Cantabria y Galicia, más parecidas a las magallánicas[24].

Pero la desazón que el agua causa al americano español no nace exclusivamente del temor ni de una completa inexperiencia, sino de una afinidad electiva: su ardiente pasión por la tierra. Para Sarmiento, el origen de la hidrofobia americana está en la colonia[25]. Esta patología es psicológica, pero también moral: para el español en América, existe una jerarquía ontológica entre los elementos. La tierra es mejor que el agua. Se siente «aprisionado en los estrechos límites del bote o la lancha»[26]. Esta es la razón de que no pueda, pero de que tampoco quiera navegar. Se siente igual de encadenado en un navío durante una borrasca que en un bote sobre un apacible lago. Este amor a la tierra es más culpable del atraso económico que su origen jurídico: el monopolio. Cuando la república admita el libre comercio, los americanos seguirán sin desarrollar la industria [27].

3.4. EL MONOPOLIO: ORIGEN DE LA DISTANCIA ENTRE NORMA Y SOCIEDAD

El monopolio es la principal justificación económica para la independencia. Monarquía y monopolio son la cara política y la cara económica del despotismo. De modo enérgico, todavía sin ánimos independentistas, Mariano Moreno defiende la libertad económica en *La representación de los hacendados*. Si la Corona española asumiera el libre comercio, su estructura política quedaría reforzada: «Los apuros se remediarán con dignidad cuando la libertad del comercio abra las fuentes inagotables del rápido círculo que tendrán entonces las importaciones y respectivos retornos. […] La Metrópoli recibirá cuantiosos socorros, y el país será feliz, contando con recursos efectivos que aseguren interior y exteriormente su tranquilidad. […] La necesidad es notoria, es urgente y no da treguas: este arbitrio es el único que puede remediarla»[28]. La libertad de comercio regenerará la moral del pueblo americano. Cuando quede garantizada, los labradores criollos trabajarán como si fueran habitantes de Nueva Inglaterra[29]. La libertad de comer-

cio es entendida de modo utópico en el liberalismo latinoamericano de la primera mitad del siglo XIX. La libertad económica convertirá al aventurero suramericano en un trabajador norteamericano.

Los liberales latinoamericanos imaginan la libertad económica como una inmediata generadora de riqueza. La prosperidad no es el resultado dudoso de un largo esfuerzo, sino la consecuencia automática de destrabar el comercio. Los primeros liberales están convencidos de que los americanos se harán ricos en el momento en que el libre intercambio sustituya al monopolio Por este optimismo, por esta seguridad en que la libertad de comercio equivale a la mejora de las condiciones sociales, podemos entender que muchos discursos igualitarios y hasta socialistas, como el de Francisco Bilbao, defiendan el libre intercambio. *El dogma socialista* de Echeverría todavía es compatible con el dogma liberal. Esta armonía entre igualitarismo social y libertad de comercio solo se deshará a medida que vaya transcurriendo el siglo XIX.

La libertad de comercio hará a los americanos más ricos, pero también más inteligentes. En el discurso antimonopolístico del prerrevolucionario Juan Pablo Viscardo, la libertad de comercio favorece el progreso intelectual. Se reivindica espiritualmente el *laissez faire* económico. El monopolio condena a la pobreza material, porque limita las exportaciones, pero también a la intelectual, pues hace que los inventos y las novedades europeas se conviertan en artículos de lujo en América[30]. El retraso intelectual americano conecta la crítica al monopolio con la Inquisición. El gobierno español es también *contra natura* por este control que impide una libertad comercial que se empieza a entender como derecho humano y como canal automático de riqueza y de educación. El fin del despotismo y la conclusión del monopolio son la consecuencia de un mismo principio: la limitación del poder. Como escribirá Alberdi, «la aduana [...] es un legado doloroso de los horrores de otros siglos»[31].

Desde fines del siglo XVII, funcionarios imperiales criticaron los hábitos comerciales que el monopolio fomentó en América[32]. Los independentistas van a censurar un monopolio muy codicioso. En unos versos que se vuelven a alejar del españolismo que se le suele atribuir, Andrés Bello se preguntará «¿De la sustancia de cien pueblos, graves/ la avara Cádiz ve volver sus naves?»[33]. La historia económica sugiere que esta queja es exagerada. El funcionamiento de la economía imperial da más la sensación de ineficiencia económica que de explotación. La relación del imperio español con el intercambio económico tiene más que ver con la desidia expresada en la novela *Zama* que con la hiperactividad capitalista[34].

Con algunas excepciones –la más famosa es la Compañía Guipuzcoana de Caracas en el XVIII–, solo podían zarpar barcos a América desde un puerto, primero desde el de Sevilla y después desde el de Cádiz. La monopolista ciudad portuaria no era una urbe ansiosa por fletar naves. Por el contrario, la flota de América zarpaba una sola vez al año. Graciela Márquez ha recordado que las dos flotas –la del norte y la del sur– coincidieron en el puerto de La Habana en 22 ocasiones y que solo dos llegaron puntuales a la Península a lo largo de toda la historia del imperio español[35]. Una y otra vez, los datos confirman esta pasividad. Entre 1706 y 1721 ningún barco completó la ruta Caracas-Veracruz-Cádiz[36]. En algunas ocasiones, los comerciantes andaluces retrasaban la partida hasta un año entero para que se elevase el precio de las mercancías exportadas a América, costumbre que fomentaba el contrabando[37]. Más allá de la incompatibilidad del monopolio con las convicciones metafísicas del liberalismo, el escándalo que causa la estructura monopolística del imperio español procede más de su abulia, desinterés y cortoplacismo que de un efectivo sistema de codicia. De nuevo, la verdadera molestia que causa el imperio no es su avaricia excesiva, sino la incapacidad para desarrollar su misión civilizatoria en forma de capitalismo activo.



El puerto de la ciudad de La Habana era en 1856, cuando se realizó este grabado, uno de los últimos reductos del tráfico mercante entre España y sus dominios americanos. La práctica del monopolio estatal entre los puertos americanos y la metrópoli se prolongó hasta la independencia, © *Anaya*

A través del funcionamiento del monopolio, se revela una de las costumbres definidoras de Latinoamérica: la distancia entre la esfera normativa y la vida social. El monopolio era tan ridículo y despótico en la teoría como desoído en la práctica.

El historiador Guillermo Céspedes recuerda que, ya antes de que se consumara la primera mitad del siglo XVI, el monopolio era una «cáscara vacía»[38]. El monopolio legal compite con el contrabando fáctico. Cuando se suspenden las leyes del monopolio, solo el cinco por ciento de la carga que se embarcaba en el puerto de Cádiz era de origen español[39]. La consecuencia directa del incumplimiento del monopolio será la corrupción. Al imponer una regla que no se puede cumplir, la sociedad americana se acostumbra a vivir desconectada de la ley. En ese preciso momento, nace la corrupción como hábito socialmente permitido.

Los ilustrados del siglo XVIII Jorge Juan y Antonio de Ulloa informan en sus *Noticias secretas* de que en todos los puertos americanos existía un «comercio ilícito». Con sorpresa, reconocen que se practicaba de modo descarado[40]. Mariano Moreno recuerda en *La representación de los hacendados* que la verdadera disyuntiva para el imperio español no estaba entre el monopolio y la libertad de comercio, sino entre una libertad de comercio legal y otra fraudulenta, la cual, además, privaba a la Corona de recursos fiscales[41]. Aunque la mayoría de los proyectos de independencia, como el que redactaron en Venezuela Manuel Gual y José María España en 1797, se quejan de una economía agobiada por «las alcabalas y los impuestos», los revolucionarios están menos dispuestos a reconocer que la realidad es moralmente más incómoda. El problema del monopolio no es la inacción económica, sino el fomento de la corrupción y del contrabando, vicios de cuyo origen, de nuevo, se podrá responsabilizar al imperio español[42].

Al atribuir la causa de la pobreza al monopolio virreinal, los pensadores liberales no podían saber que estaban creando una de las estructuras más exitosas para pensar Latinoamérica: la culpa del subdesarrollo y la pobreza es de otros. Hace dos siglos y medio el culpable era el monopolio del imperio español. Desde hace un siglo, lo serán las intervenciones y los intereses de los Estados Unidos en la región.

3.5. LA CORRUPCIÓN: UNA HERENCIA NO RECONOCIDA

Se suele escoger a la corrupción como la mala costumbre económica que explica el subdesarrollo de Latinoamérica. Ya en la época del Imperio existía la conciencia de la corrupción de las estructuras políticas en América. En las *Noticias secretas* de Jorge Juan y Antonio de Ulloa se incluye un enorme repertorio de casos de corrupción. A través dos anécdotas especialmente divertidas –una afectaría al intercambio económico y la otra a la administración de la justicia– comprobaremos la normalidad con que las leyes beneficiaban a los poderosos.

En primer lugar, narrarán cómo un gobernador de una localidad cuyo nombre no mencionan intenta ganarse la amistad de dos contrabandistas. Estos se dirigen a Panamá y a México para adquirir ropa china que luego venderán de contrabando. Después de haberse ganado la confianza de los futuros contrabandistas, el gobernador les insta a que regresen por su puerto para poder hacer negocios[43]. En segundo lugar, narran un caso de corrupción, «el más digno de notar», en los tribunales de Quito. En un proceso para resolver quién es el dueño de una hacienda, todos los jueces se han decidido a favor del usurpador. Al ver su caso perdido, el propietario le confiesa a uno de los jueces que cederá la propiedad a la sobrina de este, ya que, para quedar satisfecho, le basta con que el usurpador sea expulsado de sus tierras. Con el espíritu opuesto a Henry Fonda en *Doce hombres sin piedad* [*Twelve Angry Men*], este juez logra «desimpresionar» al resto de los magistrados y consigue que se restauren los derechos del legítimo propietario. Previsiblemente, este no le traspasará la finca a la sobrina del juez. Sin embargo, para compensar al decepcionado magistrado, como si el propietario se sintiera culpable de que se le hubiera hecho justicia, todos los años le regalará una parte de la cosecha producida en la hacienda recuperada[44].

El juicio de los científicos españoles sobre las causas de la corrupción en América es sensato. Su raíz reside en una disposición de la legislación colonial en sí misma razonable: la po-

testad del virrey de no aplicar aquellas leyes incompatibles con las particularidades americanas. El problema estriba en que, en vez de entender este privilegio como una «cosa sagrada», los virreyes lo han ejecutado de forma caprichosa, simplemente «para hacer ostentación de poder»[45]. La arbitrariedad con que se ha aplicado el «se obedece pero no se cumple» genera costumbres corruptas en la administración colonial de América. La desconexión entre norma jurídica y práctica social, que ya ha sido notada en el caso del monopolio, es la causa fundamental de la corrupción. Para Ulloa y Juan, quienes admiten la inevitabilidad de la corrupción, la virreinal escandaliza por su universalidad y descaro[46]. Otros documentos también confirman la espectacularidad de la corrupción virreinal. En *La representación de los hacendados*, Moreno recuerda el enrevesamiento retórico de la corrupción criolla. El mismo comerciante que «defiende a grandes voces la observancia de leyes prohibitivas del comercio extranjero a la puerta de su tienda» exhibirá de modo exclusivo «géneros ingleses de clandestina introducción»[47].

Los primeros textos independentistas usan dos significados de corrupción para censurar al imperio español: su ineficacia y su venalidad. Tanto la ineficacia (significado aristotélico) como la malversación de fondos públicos (significado contemporáneo) son transgresiones condenables. Curiosamente, suelen considerar más perjudicial a la primera que a la segunda. La inhabilidad para cumplir con las responsabilidades de gobierno se vuelve a conectar con la crítica fundamental de los republicanos: un imperio que no es capaz de nombrar a funcionarios competentes no podrá civilizar. Es más corrupto el que no sabe hacer su trabajo que el que roba. La corrupción surge por haberse nutrido de un personal inadecuado. La corrupción estructural depende de que reyes y virreyes seleccionan a inútiles para gobernar América. Su incompetencia hace que, más allá de su buena voluntad y de su probidad, los resultados políticos sean desastrosos. La monarquía española es co-

rrupta por un problema de recursos humanos: contrata a amigos y a familiares en vez de a profesionales competentes.

La incapacidad de los funcionarios virreinales se combina con el resentimiento estructurador de la conciencia criolla: la exclusión de los americanos de la administración colonial. De esta manera, la marginación de los americanos configura la tiranía más dura de la historia, pero también la más corrupta. El privilegio de los peninsulares agudiza la corrupción de la ineficacia y del no saber hacer. Como recuerda Lastarria en *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial*, al escoger a un juez o a un jefe militar solo por su condición peninsular, se designa para juez a quien nada sabía de jurisprudencia y para militar a quien «jamás había empuñado una espada»[48].

Es posible que cada tanto llegue a América un peninsular competente. A veces, los amigos de los poderosos hacen bien su trabajo. En alguna ocasión, aunque sea por casualidad, puede que el rey elija a un virrey instruido. Sin embargo, algunos pensadores republicanos defenderán que existe una incompatibilidad *de jure* entre el buen gobierno y el origen peninsular del funcionario virreinal. En su propuesta de independencia al gobierno de Inglaterra, Francisco de Miranda reformulará de modo clasista la incompetencia de los funcionarios españoles en América. Al insistir en la baja extracción social de los funcionarios peninsulares, Miranda se comporta como un snob, al considerar que la clase social determina la inhabilidad para el gobierno[49].

Sin embargo, el reproche por la ineptitud de los funcionarios peninsulares se defiende con un argumento menos clasista y más sólido en la *Carta a los españoles americanos* de Juan Pablo Viscardo. En 1791, el jesuita peruano concentrará su ataque en una de los peores vicios de la administración española: la enajenación de oficios. Debido a la recurrente carencia de dinero, la monarquía española ponía a la venta un gran número de empleos públicos, también los de la parte americana del imperio. Quien ejercía un cargo era quien lo había comprado.

Ser político en la monarquía española era una inversión. En el escrito de Viscardo, se pasará de modo natural del significado aristotélico de corrupción como incapacidad técnica al significado contemporáneo: la corrupción como robo. Si es posible que quien ha pagado para ejercer un empleo sea competente, con toda seguridad el funcionario que ha comprado su puesto a un alto precio querrá «desquitarse» y recuperar la inversión[50]. Haber comprado el oficio sí convierte *de jure* al peninsular en un mal funcionario[51]. Incluso si el funcionario hubiera gozado de la mejor preparación, una vez comprado el cargo, su intención no podrá ser adecuada. Estará preocupado de recobrar el dinero gastado en lugar de ejercer de modo decente y eficaz su labor administrativa. La exclusión de los americanos, la ineficiencia y la rapacidad de los peninsulares determinan que la administración española en América esté destinada a la corrupción.

Pocos discursos vinculan la corrupción colonial con la republicana. En el siglo XIX, será infrecuente reconocer que, como parece, la república es tan corrupta como la colonia. En el XIX no se admite el origen colonial de la corrupción con la naturalidad que Paz lo hace en el siglo XX. Debía ser muy doloroso aceptar que América republicana seguía siendo corrupta[52]. Con ese punto de radicalismo liberal que nunca abandona, el chileno Lastarria es uno de los pocos que sitúa en la colonia el origen de la corrupción republicana. De hecho, la juzga como una de las estrategias de supervivencia del partido colonial. En cada una de las antiguas demarcaciones del imperio español, el partido monárquico se habría infiltrado en la existencia republicana con diferentes tácticas. El partido antimoderno ejercerá su programa a través de la perpetuación de la corrupción social y política allí donde la impronta colonial era más marcada, en los virreinatos de Nueva España y del Perú[53].

Disimuladamente, la corrupción aparece como una enfermedad colonial que sobrevive en la república. En las sociedades virreinales, el cohecho no era causa de escándalo, sino hasta de prestigio social, pues mostraba la capacidad económica

de quien lo practicaba. Se trata de un interesante círculo vicioso. Para ser corrupto, había que tener un cargo, pero, para obtener este, era necesario realizar un desembolso. Si las repúblicas ya no pueden admirar el cohecho, Lastarria reconoce que la regeneración moral ha sido limitada. Por mucho que se emplee un eufemismo para designarla, la misma corrupción subsistirá a través de otras prácticas, más disimuladas, pero igualmente extendidas. La sociedad republicana es igualmente corrupta que la monárquica en Chile: terminológicamente, el «empeño» suavizará el colonial «cohecho»[54].

3.6. LA IMPOSIBLE INDUSTRIALIZACIÓN DE UNA SOCIEDAD MILITAR

A lo largo del siglo XIX, muchos pensadores establecerán una nítida distinción entre dos tipos de sociedad: la comercial y la militar. La presentación canónica de esta oposición se puede leer en *Principios de sociología* de Herbert Spencer [55]. Más allá de este precedente, la tensión entre la sociedad militar y la sociedad comercial recorre todo el siglo XIX. También Benjamin Constant, tan leído en el XIX latinoamericano como para que en 1898 se fundara una ciudad en el Amazonas brasileño con su nombre, en su famoso *Discurso sobre la libertad de los antiguos y la de los modernos* conectará la primera libertad con una sociedad guerrera y la segunda con una comercial. Además, la tipología se expresa temporalmente: la sociedad comercial representa el futuro; la militar, el pasado. El guerrero es solo un comerciante estúpido: ignora que el intercambio económico le permite obtener los mismos beneficios a menor coste. De esta manera, en las sociedades de masas, la libertad de los modernos implicará dedicarse a las actividades industriales y comerciales[56]. De modo contemporáneo al discurso de Constant, Mariano Moreno defiende la misma idea: las naciones pueden alcanzar las mismas ganancias con el comercio que con la guerra siempre que la legislación permita el libre comercio[57]. De hecho, reconoce claramente el carácter más comercial que militar del imperialismo inglés. Moreno dice que Inglaterra es una «nación sabia y comerciante que detesta las

conquistas», porque sabe que el comercio proporciona un beneficio más abundante que la guerra[58].

El proyecto liberal entiende el progreso latinoamericano a través de esta tensión: una sociedad militar que necesita transformarse en comercial. Este contraste se reformulará en clave antiespañola y temporal: la sociedad militar es el pasado español y la industrial, el porvenir ilustrado. Lastarria recuerda que la idiosincrasia del pueblo chileno queda conformada por la disposición bélica: «extinguieron en su alma los gérmenes de todo sentimiento social y de toda aspiración brillante: era un pueblo dormido que solo despertaba para batallar, un pueblo que no estaba organizado más que para la guerra»[59]. Sin embargo, el imperio español genera una sociedad militar también en aquellas colonias en las que, a diferencia de Chile o el norte de México, no existen indios belicosos. Más allá de la preeminencia del ejército, la sociedad militar implica toda una serie de hábitos sociales y morales. Las latinoamericanas encajan perfectamente con la descripción global de las sociedades militares descritas por Herbert Spencer: se ordenan jerárquicamente y por el principio de herencia, desincentivan la iniciativa individual y no respetan la propiedad privada, la militar es la profesión con el máximo prestigio social y la obediencia la única virtud socialmente respetada. La república deberá abandonar la estructura militar de origen español para organizarse como una sociedad comercial. La referencia a la genética española vuelve a ser clara: hay que librarse de lo español para dejar de ser militares y comenzar a ser industriales.

A pesar de que sea frecuente lamentar esta inclinación bélica, el juicio global será ambivalente. Este «*peligroso espanholismo*», como los brasileños llaman a esta tendencia de las repúblicas hispanoamericanas a enfrascarse en guerras civiles, produce a la vez pesar y orgullo[60]. Por un lado, zarandea a las repúblicas hispanoamericanas de la contienda al caudillismo. Por el otro, les permite adelantar la consecución de la independencia: «Expresión de las necesidades modernas y fundamentales del país, ella debe ser comercial, industrial y econó-

mica, en lugar de militar y guerrera, como convino a la primera época de nuestra emancipación»[61]. Sin el subconsciente militar, la independencia hubiera sido más tardía. El hecho de que una larga guerra haya conseguido la independencia obliga a que, en esta sociedad que quiere ser comercial, los militares no pierdan ni un gramo de prestigio.

La ambivalencia en la consideración de la esencia militar se ramifica de modo inesperado. Como los españoles son militares, los americanos, al conseguir la independencia con las armas, no destruyen el espíritu español, sino, paradójicamente, lo continúan. En los pasajes finales de *Venezuela heroica* (1881), Eduardo Blanco interpreta la misma guerra de independencia como gesta española: «España no fue vencida sino por España. Las glorias castellanas no fueron empañadas; con la espada del Cid triunfó Bolívar»[62]. Ya 20 años después, Rubén Darío, mucho más conscientemente proespañol, retoma el tópico para advertir a los Estados Unidos de que los americanos han heredado de España su espíritu combativo: «Tened cuidado. ¡Vive la América española!,/ hay mil cachorros sueltos del León español./ Se necesitaría, Roosevelt, ser por Dios mismo, el riflero terrible y el fuerte cazador, para poder tenernos en vuestras férreas garras»[63].

La genética aventurera y violenta legada por España permite que unos enfadados hijos se liberen de su madrastra. La reivindicación de la gloria militar amenaza el proyecto liberal y contradice la modernización de las sociedades americanas. Incluso si es noble, lo español y lo militar hipotecan la prosperidad futura. Por este motivo, *La agricultura en la zona tórrida*, una de las poesías más famosas de Andrés Bello, es una oda a la sociedad comercial, al imposible militar que guarda la espada y abre una tienda[64]. Cuando el intelectual venezolano escriba que las jóvenes naciones, vencedoras en Boyacá, Maipú y Junín, deben honrar al campo, los labrados, la vida sencilla y su frugal llaneza, también habría podido alabar la venta al por menor o la fabricación de zapatos, pues estas actividades se entendían como la consumación de la identidad industrial de

las sociedades modernas. Una vida agrícola era solo primer paso para eliminar la violenta herencia española y avanzar en el establecimiento de una sociedad comercial.

3.7. DE LA DECADENCIA DE LA POBREZA A LA DECADENCIA DE LA REPÚBLICA

La relación entre el liberalismo decimonónico con la riqueza es menos lineal de lo que piensan muchos liberales del siglo XXI. En el liberalismo europeo clásico, a diferencia de lo que ocurre en la actualidad, el crecimiento no monopolizaba el horizonte de significado[65]. En el *Discurso sobre la libertad de los antiguos y la de los modernos*, Benjamin Constant no concede a la riqueza ni al comercio el máximo prestigio moral. Ni una ni otro son los fines más elevados para la imaginación liberal en el siglo XIX. El mismo Bolívar lamenta que, durante la colonia, los americanos estuviesen reducidos a la condición de «simples consumidores»[66]. Para estos liberales de comienzos del siglo XIX, el intercambio de bienes no representa el máximo bien social. Constant entiende la riqueza como el premio de consolación que pueden alcanzar las masificadas sociedades modernas. El liberalismo con rostro histórico de Constant no ve en la riqueza la cumbre de la civilización, sino un objetivo que amplios sectores de las sociedades modernas pueden alcanzar de modo previsible.

Si el liberalismo de Constant ve en el comercio un sucedáneo digno de la participación política, el liberalismo latinoamericano verá en la riqueza y en la prosperidad objetivos morales absolutamente deseables. En el siglo XIX, los liberales no ven a Latinoamérica como la reserva espiritual de Occidente. El progreso social se identificará con la prosperidad. La riqueza es la primera condición y casi la causa necesaria de una sociedad feliz. La siguiente frase de Alberdi refleja las esperanzas que los pobres depositan, en los bienes materiales: «la riqueza es la hada que improvisa los pueblos»[67]. Cuando Francisco Bilbao escriba en *Iniciativa en América*: «preferimos la belleza a la riqueza», está más cerca del catolicismo tradicional que del progresismo decimonónico[68]. Hasta que se publicaron *La*

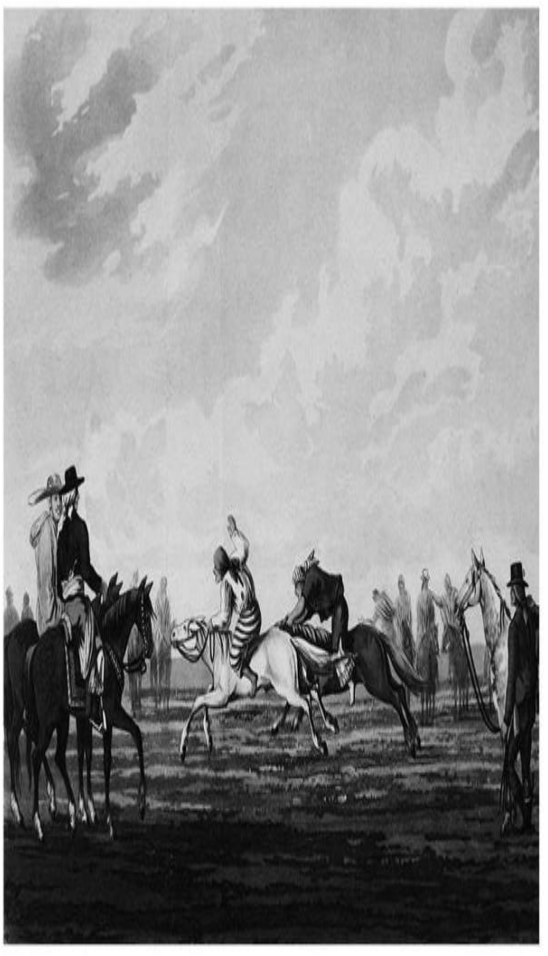
victoria de Calibán (1898) de Rubén Darío y el *Ariel* (1900) de Rodó no será común que el pensamiento latinoamericano vea en la pobreza un motivo de orgullo. La visión del XIX es más pragmática: solo podía ser espiritual quien fuera rico. El primer liberalismo latinoamericano no desprecia el materialismo de Calibán, no desaprueba, como Darío, una sociedad «circunscrita a la bolsa y a la fábrica», la cual vive «a la caza del *dollar*». Cuando el nicaragüense escriba en 1898 que «somos la raza sentimental», se está rebelando contra todo un siglo que se había juzgado de modo mucho más simple y severo como la raza incompetente y pobre[69]. Durante esta centuria, la ambición social es menos refinada: lamentan no ser calibanes profesionales, pues solo los ricos pueden permitirse el lujo de ser arieles. Solo con plata, se puede gozar de los placeres de la espiritualidad. Por este motivo, a veces se verá la Florencia renacentista como modelo. Las artes solo se desarrollen, cuando los Médicis, es decir, los banqueros, los comerciantes y los industriales, satisfacen de modo holgado las necesidades materiales de una sociedad[70].

La perspectiva antiespañola sirve para aclarar la avidez material del liberalismo latinoamericano. Las colonias españolas se sienten pobres al compararse con las prósperas colonias norteamericanas. Peor aún, disfrutan y hasta se envanecen en su digna miseria. Para la cosmovisión española, la pobreza está tan perfectamente arraigada en su intrahistoria que no es una condena, ni una molestia, sino, más bien, una bendición: «¿Quién no ha alcanzado a alguno de esos buenos viejos del antiguo cuño, que vivían orgullosos de su opulencia en un cuarto redondo, con cuatro sillas pulverulentas de baqueta, el suelo cubierto de cigarros, y la mesa por todo adorno con un enorme tintero […]? Este ha sido, sin embargo, el aspecto general de la colonia»[71]. Los españoles han creado en América una civilización que se ha acostumbrado a la pobreza sin pesar. Contra esta mansedumbre, se rebelan los liberales.

Pero la pobreza española es relativa, sobre todo cuando se la compara con la decadencia económica posterior a la inde-

pendencia. Si la colonia se educa en la pobreza, la república se acostumbrará, ya desde sus primeros pasos, a la miseria. En muchas regiones de Hispanoamérica las condiciones materiales fueron peores después de la independencia. Sarmiento reflexiona de modo completo sobre esta decadencia. En *Facundo*, reconoce que la tranquilidad y la seguridad del despotismo colonial era preferible al dominio sanguinario de Rosas. En el terreno económico, ocurre exactamente lo mismo: la independencia ha empobrecido a América. En *Recuerdos de provincia*, Sarmiento escribe que los trajes de la época colonial de la clase alta sanjuanina se han convertido en objetos extraterrestremente lujosos para sus contemporáneos. Por culpa del gobierno de Rosas, se ha sufrido una «degeneración» respecto del nivel de vida del que gozaban las clases altas durante la colonia[72]. Sarmiento resume el espectáculo de la decadencia económica con una exclamación que se convertirá en una pesadilla nostálgica para las naciones independientes: «¡Bárbaros! Os estáis suicidando; dentro de diez años, vuestros hijos serán mendigos o salteadores de caminos»[73].

La urgencia de lo material y de lo económico lleva a Sarmiento a romper el tabú. Afirmará que se vivía mejor durante la colonia; que si la colonia está mal, la independencia está peor. No son muchos los pensadores latinoamericanos que se animen a reconocerlo por escrito. Normalmente, este juicio será impronunciable. Si Sarmiento se atreve a escribirlo con tanta claridad, se debe al campo en el que lo pronuncia: el económico. Aunque se formula en este plano, la sospecha sobre la decadencia republicana lo trasciende. Además de económica, ¿políticamente la república supone una mejora respecto de la colonia? Si no lo es, la identificación entre pasado español y barbarie dejará de ser correcta. Esta duda obliga a reformular y matizar la categoría fundamental del pensamiento de Sarmiento y de todo el liberalismo latinoamericano del siglo XIX: la oposición entre civilización y barbarie. Su honestidad como escritor estriba en el hecho de que él mismo da pistas en el *Facundo* sobre la debilidad de su categoría.

La procesión ante la iglesia de Santo Domingo de Buenos Aires pintada en 1841 por Carlos Enrique Pellegrini, del lado izquierdo, demuestra el grado de continuidad los ritos coloniales y los hábitos urbanos en Argentina. En el espectáculo de las carreras gauchas, del lado derecho, los indómitos jinetes montan sus monturas sin sillas ni espuelas para emular la manera de cabalgar de los indios pamperos © *Anaya*

Los liberales se acostumbran a ver la cultura española como barbarie. Acusan al pasado colonial de haber creado un pueblo visceralmente bárbaro, impermeable a toda mejora civilizatoria, al deseable enriquecimiento material. Sin embargo, el retroceso vivido tras la independencia revela que en la colonia había también un poso de civilización. La colonia puede ser un mal punto de partida, pero no constituye la peor salida po-

sible. Si en el discurso hay una oposición entre civilización y barbarie, la realidad es menos lineal. Entre la civilización europea y la barbarie gaucha, se encuentra el semicivilizado criollo. También para el liberalismo, la cultura española en América es inferior a la europea y superior al atraso del desierto. La descripción de la ciudad de Córdoba en el *Facundo* deshace imperceptiblemente la oposición civilización y barbarie: el clericalismo cordobés no es idéntico a la violencia del desierto. Incluso si no representan la civilización deseada, los jesuitas cordobeses son menos salvajes, más ricos que los gauchos. La vida en Córdoba puede ser menos civilizada que en la liberal Buenos Aires, pero es menos ruda que en la pampa.

Si la colonia no representa la medida civilizatoria más baja, si Córdoba es más civilizada que el desierto, entonces la oposición civilización-barbarie distorsiona la relación entre cultura colonial y civilización moderna. Frente a la barbarie de la pampa y a la civilizada Europa, se encuentra la semicivilizada, la semibárbara colonia. Este punto intermedio disuelve la oposición. Si Sarmiento hubiera renunciado a su categoría, quizá su famosa categoría se habría desdibujado. Pero este intermedio punto español hubiera permitido construir un proyecto menos heroico y radical, pero también menos proclive al descenso civilizatorio. Habría reconocido en la historia colonial un escalón sobre el que darse impulso. Al dejar de entenderse como un juego de todo o nada, la aventura del liberalismo republicano podría haber evitado la nada y el retroceso que marcará, durante décadas y siglos, a estas repúblicas voluntariamente inconscientes de la magnitud de sus renuncias.

[1] S. Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, Companhia das Letras, San Pablo, 2017, p. 50, piensa, sin embargo, que este deseo de ser colonizado por una potencia no ibérica es extravagante.

[2] J. E. Rodó, *Ariel*, Ayacucho, Caracas, 1976, p. 34.

[3] J. V. Lastarria, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*, p. 40: «El Nuevo Mundo era para ella [España] una mina riquísima que debía explotar».

[4] G. Céspedes del Castillo, *América hispánica (1492-1898)*, Marcial Pons, Madrid, 2009, pp. 118-119.

[5] J. P. Feinmann, *Una filosofía para América Latina. Su pensamiento y su historia*, Planeta, Buenos Aires, 2018, p. 15.

[6] J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Ayacucho, Caracas, 1979, p. 19: «En Perú [...] se ha encargado al espíritu del feudo –antítesis y negación del espíritu del burgo– la creación de una economía capitalista».

[7] C. Marichal, "El peso de plata hispanoamericano como moneda universal del Antiguo Régimen (siglos XVI a XVIII)" en C. Marichal *et al.* (cords.), *De la plata a la cocaína. Cinco siglos de historia económica de América Latina, 1500-2000*, pp. 37-75, p. 44.

[8] A. Tocqueville, *Democracia en América*, Alianza, Madrid, 2002, vol. I, p. 497.

[9] J. Martí, *Madre América*, p. 48.

[10] J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 35.

[11] S. Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, p. 50.

[12] M. Lucena Giraldo y J. Pimentel (eds.), *Los axiomas políticos sobre América de Alejandro Malaspina*, Doce calles, Aranjuez, 1991, p. 169.

[13] J. Martí, *Madre América*, p. 46: «Viene, de fieltro y blusón, el puritano intolerante e integérrimo, que odia el lujo, porque por él prevarican los hombres».

[14] F. Frías, "Sobre inmigración" en T. Halperín Dongui (ed.), *Proyecto y construcción de una nación*, Ayacucho, Caracas, 1980, p. 46.

[15] J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 38: «El colonizador, que en vez de establecerse en los campos se estableció en las minas, [...] no era[...] un creador de riqueza».

[16] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 26.

[17] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 26.

[18] J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, p. 61: «El idioma inglés, como idioma de libertad, de la industria y el orden, debe ser aún más obligatorio que el latín».

[19] J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, 1945, p. 62.

[20] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 38.

[21] J. L. Borges, *Elogio de la sombra* en *Obra poética*, Emecé, Buenos Aires, 1998, p. 344.

[22] D. Scavino, "Una nación para el océano" en D. F. Sarmiento, *Argirópolis*, Eduvim, Córdoba, 2012, pp. XI-XXXII, p. XXVI.

[23] D. F. Sarmiento, *Facundo*, p. 75.

[24] J. Juan y A. Ulloa, *Noticias secretas de América*, Istmo, Madrid, 1988, p. 223.

[25] D. F. Sarmiento, en *Política de Rosas*, p. 83: «hace tres siglos que habitamos en América las márgenes de los ríos más caudalosos del mundo y que en tan largo periodo de tiempo la navegación no ha dado un paso».

[26] D. F. Sarmiento, *Facundo*, p. 75.

[27] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 38.

[28] M. Moreno, *Representación de los hacendados*, Pablo Coni, Buenos Aires, 1874, p. 20.

[29] M. Moreno, *Representación de los hacendados*, pp. 24-25.

[30] J. P. Viscardo y Guzmán, *Carta a los españoles americanos* en J. Legarreta y E. Sanz, *Adiós, madre patria*, El Gallo de Oro, Bilbao, 2017, pp. 169-188, p. 171: «nos han encerrado, como en una ciudad sitiada, todos los caminos por donde las otras naciones pudieran darnos a precios moderados y por cambios equitativos las cosas que nos son necesarias».

[31] J. B. Alberdi, "Disposiciones de la Constitución argentina que se refieren a la población", Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1988, p. 77.

[32] Cfr. R. Ezquerra, "La crítica española de la situación de América en el siglo XVIII" en J. Juan y A. Ulloa, *Noticias secretas de América*, Istmo, Madrid, 1988, pp. 741-865.

[33] A. Bello, "Alocución a la poesía" en *Repertorio americano. Textos escogidos*, Penguin, Santiago, 2019, pp. 63-91, p. 82.

[34] Cfr. A. di Benedetto, *Zama*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2017.

[35] Cfr. G. Márquez, "Commercial Monopolies and External Trade" en V. Bulmer-Thomas, J. Coatsworth, & R. Cortes-Conde (eds.), *The Cambridge Economic History of Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 395-422.

[36] M. Donís, "Venezuela colonial" en E. Pino Iturrieta (ed.), *Historia mínima de Venezuela*, Turner-El Colegio de México, Madrid, 2018, pp. 21-86, p. 55.

[37] G. Walker, *Política española y comercio colonial 1700-1789*, Ariel, Barcelona, 1979, p. 35.

[38] G. Céspedes del Castillo, *América hispánica (1492-1898)*, p. 271.

[39] G. Walker, *Política española y comercio colonial 1700-1789*, 1979, p. 35.

[40] J. Juan y A. Ulloa, *Noticias secretas de América*, p. 196: «comercio ilícito en las Indias, de cuyo mal no hay puerto, ciudad o población que no adolezca en mayor o menor exceso».

[41] M. Moreno, *Representación de los hacendados*, p. 16.

[42] M. Gual y J. M. España, "Proclama a los habitantes libres de la América española" P. Grases (ed.), *Pensamiento político de emancipación venezolana*, Ayacucho, Caracas, 1988, pp. 7-9, p. 8.

[43] J. Juan y A. Ulloa, *Noticias secretas de América*, p. 203.

[44] J. Juan y A. Ulloa, *Noticias secretas de América*, p. 466. El capítulo en que se narra la anécdota (el séptimo de la segunda parte) está íntegramente dedicado a la corrupción (*Ibidem*, pp. 450-488).

[45] J. Juan y A. Ulloa, *Noticias secretas de América*, p. 459.

[46] J. Juan y A. Ulloa, *Noticias secretas de América*, p. 468.

[47] M. Moreno, *Representación de los hacendados*, p. 14.

[48] J. V. Lastarria, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*, p. 44.

[49] F. de Miranda, *Propuesta al gobierno de la Gran Bretaña* (1790), p. 166.

[50] J. P. Viscardo y Guzmán, *Carta a los españoles americanos*, p. 174.

[51] Conde de Aranda, *Dictamen sobre la independencia de las coronas inglesas* en J. Legarreta y E. Sanz, *Adiós, madre patria*, El Gallo de Oro, Bilbao, 2017, pp. 160-165, p. 161: «la mayor parte [de virreyes y gobernadores] van con el mismo objeto de enriquecerse».

[52] O. Paz, "Entrada retrospectiva", en *El peregrino en su patria. Obras completas*, 2014, Vol. V, pp. 13-31, p. 30.

[53] J. V. Lastarria, *Don Diego Portales, juicio histórico* en *Contra Portales*, p. 56: «En México, en el Perú y en Bolivia, esa reacción se asiló en la desmoralización administrativa y en la corrupción social que la Colonia había engendrado y que la revolución vino a poner en fermentación y en escena».

[54] J. V. Lastarria, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*, p. 69: «una costumbre, que vemos todavía palpitante, algunas ocasiones. ¿No es verdad que, si en el día se mira el cohecho como un arbitrio que ha perdido ya su antiguo prestigio, no solo no se considera del mismo modo el *empeño*, sino que por el contrario se usa de él como de un medio racional justo, legítimo y tolerado para alcanzar el triunfo?».

[55] Cfr. H. Spencer, *Principles of Sociology*, Appleton and Company, Nueva York, 1898, vol. II, pp. 568-602 (para la sociedad militar) y pp. 603-642 (para la sociedad industrial).

[56] Cfr. B. Constant, *Discurso sobre la libertad de los modernos comparada con la de los antiguos*, Tecnos, Madrid, 2012.

[57] M. Moreno, *Representación de los hacendados*, p. 26.

[58] M. Moreno, *Representación de los hacendados*, p. 72

[59] J. V. Lastarria, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*, pp. 30-31.

[60] Cit. en E. Posada Carbó, *La nación soñada*, Norma, Bogotá, 2006, p. 55.

[61] J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, p. 211.

[62] E. Blanco, *Venezuela heroica*, Imprenta Sanz, Caracas, 1881, p. 266.

[63] R. Darío, *Cantos de vida y esperanza*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, p. 31.

[64] A. Bello, “La agricultura de la zona tórrida” en *Poesía de la independencia*, Ayacucho, Caracas, 1979, pp. 60-69, pp. 68-69.

[65] Cfr. J. M. Garrido, *Producción de conocimiento*, Metales pesados, Santiago, 2018, pp. 21-34.

[66] S. Bolívar, “La carta de Jamaica”, p. 64.

[67] J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, p. 112.

[68] F. Bilbao, *Iniciativa de la América*, p. 369.

[69] R. Darío, “El triunfo de Calibán” en *Revista Iberoamericana*, LXIV, 1998, pp. 451-455, p. 452 y p. 454.

[70] J. E. Rodó, *Ariel*, p. 46: «Sin la conquista de cierto bienestar material, es imposible en las sociedades humanas el reino del espíritu. […] El oro acumulado por el mercantilismo de las repúblicas italianas pagó […] los gastos del Renacimiento. Las naves que volvían de los países de las mil y una noches, colmadas de especias y de marfil, hicieron posible que Lorenzo de Médicis renovara, en las lonjas de los mercaderes florentinos, los convites platónicos». La misma cita aparecerá en H. A. Murena, *El pecado original de América*, Sudamericana, Buenos Aires, 1965, p. 158: «Ahí está el socorrido ejemplo de la Florencia de los Medici […] cuya usura por directos o indirectos canales alimentó un cosmos cultural».

[71] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 122.

[72] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 43.

[73] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 44.

Capítulo 4
Matar a la raza
4.1. EL PARRICIDIO MÁS INJUSTIFCADO

La política racial suele aliviar la mala conciencia del imperio español. Política y económicamente inepto, se consuela por haber manejado la diferencia de razas con la misma despreocupación que debería imperar en las sociedades contemporáneas. Sin las habilidades duras del imperialismo moderno, las capacidades blandas de la monarquía española la hacen más amable a nuestro juicio. Frente a la impermeabilidad racial de la América inglesa, España debe sentirse orgullosa por la creación de un continente mestizo. Hoy pocos se atreverían a estar en desacuerdo con las reivindicaciones de la civilización mestiza escritas por muchos de los intelectuales, españoles y latinoamericanos, a partir de 1900 y cuyo éxito simbólico se consagrará con la celebración de una raza antirracista a partir del 12 de octubre de 1918. A pesar de que la condición de mulato le jugó alguna mala pasada profesional en la blanca Buenos Aires de comienzos del siglo XX, el dominicano Pedro Henríquez Ureña, que también había vivido en Norteamérica, atribuye al humanismo español el mérito de haber engendrado una población mestiza, «escándalo de todos los snobs de la Tierra»[1]. No se trata de un piropo menor. No solo el imperio, sino toda la cultura española encuentra su razón de ser en la historia universal en la creación del mestizaje.

En contradicción con el juicio contemporáneo, los intelectuales que programan las repúblicas latinoamericanas no le agradecen al imperio español recibir un testamento mestizo. Antes bien, la mezcla aparece como otra herencia excesiva para las nuevas sociedades. En el siglo XIX el pluralismo racial de los españoles, quienes no «apartan búfalos e indios con gesto idéntico», es motivo de queja, no de admiración[2]. Si la reivindicación del indígena tuvo un valor político y retórico en el momento de la independencia, esta remitirá cuando la amenaza peninsular haya desaparecido[3]. En América Latina el pro-

grama liberal tendrá un color: el blanco. Si no pueden negar el mestizaje racial de las sociedades hispanoamericanos, los liberales lo consideran un estorbo para el establecimiento de su programa.

El mestizaje aporta un nuevo argumento a la convicción liberal de que los españoles son unos civilizadores incompetentes: ni siquiera se han sentido tan superiores como para mantener la pureza de la raza europea en América. El imperio español ha fracasado porque «absorbió en su sangre una raza prehistórica servil»[4]. Más allá de su escandalosa incorrección política, solo se trata de una nueva versión del reproche fundador de las repúblicas hispanoamericanas: el mestizaje es la consecuencia racial de la incapacidad pedagógica del imperio español. En *Conflicto y armonía de las razas en América*, Domingo Faustino Sarmiento, el gran teórico y promotor de la inmigración en el liberalismo latinoamericano, afirma que la raza mestiza es un «resultado desgraciado», creada por una política colonial que ha permitido «la incorporación de indígenas»[5].

Para el liberalismo decimonónico, el mestizaje es uno más de los descuidos civilizatorios de la madre patria. Si nos atenemos a los grandes ensayos, el siglo XIX latinoamericano es mucho más racista que el XX[6]. De hecho, conservadores, como el mexicano Lucas Alamán, serán los más proclives al mestizaje[7]. Incluso estudiosos, como Lipschutz o Bengoa, que siguen considerando racistas a las sociedades latinoamericanas contemporáneas, admiten que ahora la «hipocresía racial» y la «corrección política» están más extendidas que hace ciento veinte años[8]. A comienzos del siglo XX se publican muchos libros racistas, como la *Sociología argentina* (1913) de José Ingenieros. Sin embargo, estas ideas ya no son tan hegemónicas ni tan originales como cuando, sesenta años antes, Sarmiento o Alberdi las defendieron. Tras los genocidios del siglo XX, es fácil alabar a España por ser una madre capaz de amar hijos de todas las razas. En cambio, el más moralista y victoriano siglo XIX la cen-

surará por haber engendrado hijos con varones de diferente calidad.

Las ideas raciales del siglo XIX y del XX son contradictorias. En *La raza cósmica* (1925), Vasconcelos exaltará la quinta raza, la mestiza americana, propietaria del futuro de la humanidad. Ochenta años antes, en el *Facundo*, Sarmiento formuló una teoría racial casi idéntica en su componente biológico a la de Vasconcelos, aunque muy diferente en su proyección política y en su juicio moral. Si el mexicano veía en esta raza cósmica el universalismo de la mezcla y la inevitabilidad probabilística del mestizaje, el argentino lamentará su composición indiscreta. Mientras que Vasconcelos piensa que los blancos puros dejarán de dominar la Tierra, Sarmiento solo era capaz de imaginar un futuro de perpetuo progreso blanco al que adaptarse[9]. Las repúblicas latinoamericanas piensan que hay que matar a España por ese único motivo por el que los españoles siguen atreviéndose a reivindicar su imperialismo. Los liberales decimonónicos no aprueban la apertura sexual del conquistador a las razas autóctonas, ni siquiera como origen involuntario del mestizaje. Tampoco reprueban el mestizaje por la violencia que está en su origen. El reproche es mucho más pragmático. De nuevo, se critica al imperio por su falta de previsión: la raza mestiza obliga al liberalismo latinoamericano al sobreesfuerzo pedagógico y al fracaso político. Incluso los más mestizófilos, como el mismo Vasconcelos, suelen admitir que, con una base racial más homogénea, la organización política habría sido más sencilla.

Sin embargo, al racismo latinoamericano del siglo XIX no solo le molestará la irresponsabilidad del mestizaje. También criticará las condiciones raciales del blanco americano. El español es casi tan incapaz para la civilización como el indio o el mestizo. Si el racismo latinoamericano posee una diferencia específica en la historia del racismo universal, esta no nace de su desprecio al mestizo ni al indígena. El antiespañolismo distingue al racismo latinoamericano. Desprecia también a sus blancos: los españoles y los hijos de españoles que dominan estas

sociedades. La América española no es una blancocracia orgullosa. Los liberales se critican a ellos mismos, pues, como descendientes de españoles, también son «pseudoblancos» (el término es de Vasconcelos[10]). Esta mortificación hará este racismo un poco menos odioso de lo habitual. Aunque no es simpático, sí se trata de un racismo complejo.

Antes de entrar en los pormenores de este racismo autoflagelante, es necesario mostrar la continuidad que existe entre el racismo republicano y el imperial. Incansable en su antiespañolismo, el liberalismo latinoamericano censura el racismo colonial en un sentido clásico: reprueba al blanco que somete despiadadamente al resto de las razas. Incluso si no es exterminadora, la blancocracia española es cruel por la incómoda situación en la que coloca a la mayoría de la población mestiza. A pesar de su obviedad, se trata de una acusación que sigue escandalizando a una cultura española que se piensa perfectamente libre de los prejuicios y las políticas racistas.

Por este motivo, en este capítulo, intentaré mostrar cómo el imperio español fue capaz de combinar racismo y mestizaje dentro de la misma estructura social. Subrayaré que este mestizaje, exaltado unánimemente por la cultura contemporánea, supone una de las herencias españolas que los liberales juzgan más perjudiciales para la implantación de su proyecto en América. Mostraré cómo el discurso racista se conecta con el antipopulismo, una de las características fundamentales del liberalismo latinoamericano. Contra la postura de muchos estudiosos progresistas y marxistas, insistiré en que el racismo hispanoamericano tiene un punto antielitista. Acabaré el capítulo con el análisis de los proyectos que fomentan la inmigración. Este programa, la última esperanza para evitar el naufragio del proyecto liberal en la América, se entiende básicamente como una estrategia para mejorar la raza.

4.2. DEL MITO DE LA CULTURA NO RACISTA AL VIRREINATO RACISTA

España no creó un imperio racista. Este mito es, a la vez, un calmante y un estimulante para la conciencia histórica y moral de España. La fantasía de una incompatibilidad esencial entre racismo y cultura española está muy propagada. La leyenda negra se desactiva para la cuestión racial. El grupo de historiadores españoles, profesionalmente dedicados a desmentir las exageraciones de la leyenda negra, ni es capaz de percibir ni de explicar este súbito decaimiento. Es muy probable que tuvieran que reconocer que no ha sido la precisión histórica, sino el antiamericanismo el responsable de que no se insista en el racismo del imperio español. Como la retórica contemporánea se construye contra unos Estados Unidos donde los restos del supremacismo blanco son algo más evidentes que en Suramérica, el mito de un imperio español no racista también refuerza la superioridad moral del sur sobre el norte. Porque una cosa será distinguir entre el racismo de origen español y el de origen inglés, y otra muy diferente, como es habitual en la cultura española contemporánea, afirmar que el imperio español no se constituyó sobre una estructura racista. La reivindicación hispanista de Ramiro de Maeztu en *Defensa de la Hispanidad* (1931) ha sido muy exitosa. No hace falta haber leído este libro para defender uno de sus principios más queridos y peregrinos: la cultura española es incompatible con el racismo[11]. Con un reflejo instintivo, el hispanista desconecta el racismo decimonónico latinoamericano, y también el actual, de la estructura racial del Imperio, la cual hacía del negro un esclavo y del blanco un señor, dejando el campo intermedio para el mestizo y el indio. Es infrecuente establecer una continuidad entre el racismo de Alberdi y Sarmiento y las castas en las que se divide la sociedad colonial[12]. El hispanista atribuirá el origen del racismo de los liberales decimonónicos a una educación ajena a la cosmovisión española: el servilismo con que los liberales latinoamericanos adoptan, de París y de Londres, las ideas de moda. Si el proceso de importación configura el racismo decimonónico, es necesario establecer la evolución del racismo virreinal al liberal. Más que una oposición entre un

mundo no racista (el imperial) y uno racista (el republicano), se trataría de una transformación de un tipo de racismo en otro.

Si bien en las colonias españolas se establecieron instituciones de inspiración racista –la esclavitud será la más clara–, la cultura española solo habría admitido su cáscara más superficial. El mito del imperio español como no racista ha generado algún submito. A diferencia del dueño inglés, el amo español sería cordial con sus esclavos. Esta fantasía ha sido desacreditada por José Antonio Piqueras[13]. Como recordará Sagrera con ironía, «el problema de *El conflicto y la armonía de las razas* en Suramérica tolera incluso su negación»[14]. La extensión con que se ha aceptado que el racismo es incompatible con la *Weltanschauung* española obliga a realizar unas consideraciones sobre el tipo de racismo sobre el que se estructuró esta forma política. Aunque sea de modo marginal, esta estructura racial también será criticada por los liberales menos racistas, como el chileno Lastarria.

Debemos ser conscientes de la amplitud semántica del término raza en la historia de la lengua castellana. Hasta hace poco, el término raza podía apelar a cuestiones muy alejadas de la biología y de los fenotipos, «de las obscuridades protoplásmicas», como escribió Maeztu. En el día de la raza, se celebraba la lengua, las tradiciones, la historia. Sin embargo, la raza, también en su sentido más biológico, determina la estructura social del imperio español en América. El médico y sociólogo chileno Alejandro Lipschutz formuló «la ley del espectro de los colores raciales» para describir la organización económica y social de la colonia[15]. De acuerdo con esta ley, en la sociedad colonial, los trabajos más bajos les corresponderían a los negros; a los indios, unos superiores; a los mestizos, otros un poco mejores y, a los blancos, las funciones sociales mejor remuneradas y más respetables.

La aportación pictórica más original del arte novohispano, los cuadros de castas, hace plausible esta ley del espectro de colores. El mestizaje afina la sensibilidad racista de la sociedad

colonial. Cualquier espectador ha de sentir mareo ante la cascada de razas y subrazas, mezclas y submezclas, incluidos en estas obras de arte. Estos cuadros de castas han sido pintados con el espíritu de un Linneo, formado en la escuela de la picardía terminológica andaluza. En estos lienzos no solo se incluyen a blancos, negros, indios y mulatos, sino a castizos, zambos, moriscos, albinos, saltapatrás (negros o blancos), apiñonados, cholos, chinos, arnizos, coyotes, chamizos, cambujos, lobos, jíbaros, albarazados, sambaigos, campamulatos y tente-en-el-aire. Hasta se prevé una variedad racial llamada «notendiendo» en esta taxonomía divertida y delirante. Aunque no en todas las pinturas, este superávit racial parece fomentar una disciplina social. Si los blancos suelen ser algo más bellos, se comportan de modo más virtuoso y ejercen profesiones más nobles, las razas mestizas, cuanto más se alejan del blanco, suelen ser más feas, más viciosas y ejercer profesiones más serviles. Como se verá más adelante, una cosa es la prescripción de que solo los blancos ocupen las profesiones socialmente más respetables y otra muy diferente es que esta ley racista se cumpla. A fines del siglo XVIII, el ilustrado Alejandro Malaspina se queja precisamente de que a miembros pertenecientes a las castas –«personas realmente impropias para representar el nombre español»– se les concedan «empleos militares y civiles»[16]. La queja de Malaspina muestra que existía una legislación racial, la cual se aplicaba de modo laxo.

Los cuadros de castas nos recuerdan lo obvio. También el racismo virreinal es discriminatorio: a unas razas les corresponden unas funciones, las cuales son aseguradas por la máquina represora del Estado y por la conciencia normativa de la sociedad. Sin ningún problema, este racismo justifica su institución más tradicional: la esclavitud. Cuando historiadores españoles recuerden que no hubo «discursos raciales estrictos» en la América española, debemos recordar que la falta de rigor racial convivió sin muchos problemas morales con la institución de la esclavitud durante varios siglos. Sin racismo duro, la esclavitud perduró quince años más en la Cuba española que

en la Norteamérica inglesa[17]. Si bien la esclavitud se le reservó a la raza socialmente más baja –los negros–, algunas características de esta institución –el trabajo forzado y no remunerado en dinero– se extendió a la raza indígena a través de diferentes instituciones, como el mitayo, la encomienda o el repartimiento. Además de olvidarse de los negros condenados a la esclavitud, la consideración antirracista del imperio español no tiene en cuenta que, a pesar de las leyes que los protegían, las costumbres (o el directo incumplimiento de la ley) podían conducir a los indios a una situación de semiesclavitud. Ya los viajeros ilustrados a América recuerdan la distancia entre la norma jurídica y la situación social de las poblaciones indígenas. En la América española, las leyes parecen haber sido menos racialmente rigurosas que las costumbres y las prácticas sociales. En el siglo XVIII, Jorge Juan y Antonio de Ulloa recuerdan que la norma que protegía al indio no evitaba que se lo maltratara. Con la república, se va a prolongar esta distancia entre respeto legal y dureza social. Aunque la ley republicana declara la igualdad de los indios con blancos, las costumbres sociales los siguen marginando[18]. En el siglo XX, Mariátegui considerará que las condiciones de semiesclavitud laboral en que trabajaron y trabajan los indígenas en las repúblicas americanas son herencias coloniales[19].


N.º 63.
D. Man.l de la Cruz, del.
D. Juan de la Cruz, sculp.

De negro y española nace mulata. Así se titula esta estampa de 1777, que junto a toda una serie de taxonomías humanas de la colección dibujada por Manuel de la Cruz que se conserva en la Biblioteca Nacional de España, muestra la variedad del mestizaje de la América colonial española. La rareza de este ejemplo, una pareja elegante compuesta por un negro y una blanca, sugiere que el afán científico de esta taxonomía era más biológico que sociológico, ya que posiblemente en las sociedades virreinales estas parejas no debían de ser frecuentes en los estratos más elevados. © *Anaya*

Los cuadros de castas son posibles porque «el lenguaje racista español [...] admite docenas de matices»[20]. Un racismo sensible no es lo mismo que un no racismo. A diferencia del inglés, el racismo español no se construye sobre una oposición tajante entre blanco y no blanco. Aunque el blanco ocupa la cima social tanto en la América del Norte como en la del Sur, el blanco español es capaz de diferenciar entre un mexicano criollo, un mestizo y un indio. Como se comprueba en los *westerns*, los angloamericanos hasta hace poco no eran capaces de percibir una diferencia entre el mexicano y el indio, ambos son no blancos. En la cosmovisión española, al blanco no se le opone un mundo indiferenciado de no blancos, todos ellos igualmente inferiores. Si el blanco representa el punto más alto de la escala y el negro el punto más bajo, entre ambos extremos existe un continuo de subrazas, todas ellas con sus virtudes y vicios.

El gradualismo hispánico es una versión barroca del racismo. Es previsible que uno de los efectos de esta incansable taxonomía racial sea la porosidad. Si se distingue con facilidad a un blanco de un no blanco, la vista no es capaz de diferenciar a un campamulato de un albarazado. En una sociedad mestiza, no se hereda directamente el fenotipo de los padres, como tuvieron que saber todos los alarmados progenitores de los saltapatrás: niños blancos que nacían de padres negros o hijos negros que nacían de padres blancos. Sin embargo, no será el déficit de sensibilidad racial, sino su superávit el responsable de que la sociedad colonial española sea más permeable que la inglesa. La multitud de razas y subrazas es la causa de que la estructura racista no sea rígida en el imperio español. Un racismo cuantitativamente más puntilloso puede ser cualitativa-

mente menos duro. Sin embargo, la misma permeabilidad racial tuvo consecuencias racistas en una sociedad que lo era en su estructura. Lipschutz enunció una segunda ley, la de hipocresía racial, la cual justifica «los privilegios sociales del grupo» sobre las «diferencias físicas o raciales inexistentes»[21]. ¿Cómo se puede explicar esta ley? Como las diferencias fenotípicas son muy difíciles de percibir en un mundo racial tan variado, las personas que hayan ascendido socialmente, pero que pertenezcan a una raza subalterna, podrán insultar a personas con su misma variedad fenotípica por pertenecer a esa raza. De este modo, la india propietaria acusará a la cocinera de ser «india», a pesar de que ambas, empleada y patrona, comparten la misma apariencia física.

4.3. LA INGOBERNABILIDAD RACIAL

Los liberales culpan a España de la ingobernabilidad racial de América. La convicción de que la conflictividad política se origina en los derechos de indios y mestizos se encuentra muy extendida en el siglo XIX. Los norteamericanos independientes también pensaban que la sencillez de la estructura racial inglesa, la cual oponía el blanco al no blanco, había ayudado a establecer una buena organización política. Como reconocen ciertos derechos a las razas intermedias, la vida política y el progreso económico serán comparativamente más difíciles de alcanzar para las repúblicas suramericanas. Esta creencia, profundamente arraigada en la conciencia del liberalismo decimonónico, explica uno de los episodios más extravagantes de la historia de América en este siglo fundador.

En 1856, el filibustero William Walker se convierte en presidente de Nicaragua tras haber apoyado a los liberales en la guerra civil contra los conservadores. El hecho de que los mismos liberales solicitaran la intervención de Walker demuestra que, ya pasado el medio siglo, los Estados Unidos siguen sin ser considerados como una amenaza para un parte importante de los políticos latinoamericanos. Durante el breve mandato de un año, Walker reintroduce la esclavitud de la población negra. Además de beneficiarse del trabajo esclavo, esta refor-

ma tiene como objetivo la sustitución de una estructura racial de tipo español por una de tipo inglesa. Esta reforma no era nueva en el expansionismo norteamericano, pues también, la esclavitud había sido reintroducida en Texas cuando pasa a ser gobernada por población de origen inglés[22]. El trabajo de los esclavos ha de contribuir a la prosperidad de Nicaragua y a la liquidación del mestizaje virreinal. Como si hubiera leído los discursos de Alberdi y Sarmiento, Walker acusa también al imperio español de no haber transmitido un sistema racial válido para la república independiente[23]. ¿A qué se debe esta incapacidad? A no haber marginado a los mestizos, quienes «son la perdición del país». Al reintroducir la esclavitud de afroamericanos, la estructura racial, por fin, se simplificará y la sociedad criolla será más fácil de gobernar. Por un lado, estarán los blancos dominadores. Por el otro, los negros, con quienes los «indios puros» compartirán la esclavitud. Esta polarización entre blancos y no blancos simplificará la estructura racial, pues el mestizo tenderá a desaparecer.

Todo discurso racista queda configurado por una dialéctica de amo-esclavo. No siempre el amo necesita de una inflación teórica para asegurar su dominio jurídico. Militarmente victorioso y legitimado por la evangelización, el español no tuvo la necesidad de apoyarse en el mito del superhombre blanco. Ni incurrió ni pudo haber incurrido en esta fábula por la hibridación racial de las élites criollas desde las primeras décadas posteriores a la Conquista. Los criollos serán más blancos que los indígenas, pero más oscuros que los peninsulares. El mestizaje forzado por los conquistadores pone, desde la fundación de la América española, a las élites americanas en una situación racialmente incómoda. Michel Gobat ha hablado del «frágil sentimiento de blanquedad» de los criollos[24]. La superioridad del blanco es un arma de doble filo, necesaria y peligrosa, para la élite criolla. Al situar al blanco en la cima de la pigmentocracia, el aristócrata criollo refuerza su superioridad respecto de la masa indígena, al mismo tiempo que asume una situación de inferioridad frente a los peninsulares, algo más blancos[25].

Estructuras racistas en el Norte y en el Sur crearon en América sociedades diferentes. Con un marxismo bastante rígido, Alejandro Lipschutz insistió en que el racismo es una estrategia de la clase rica para dominar la sociedad. Por este motivo, en el momento en que este racismo les sea incómodo, los dominadores crearán excepciones que les eviten molestias. Esta hipótesis resulta muy persuasiva para entender la complejidad racial de la América española. Como los conquistadores generaron una clase alta mestiza al desposar a indias, aceptables por su origen noble, un racismo muy rígido no habría sido funcional para esta nueva clase alta. Don Martín Cortés, hijo de Hernán Cortés y la Malinche, fue el primer mestizo legitimado como blanco[26]. Por este motivo, en la América española, será habitual «corregir la fortuna», habrá una «mutación étnica normal» de mestizo a blanco, lo cual quedará asegurada por cédulas reales y papales. Parece que el precio de estas cédulas, llamadas de «gracias al sacar», dependía de la cantidad de sangre africana de quien la quería comprar[27]. Dado que estas cédulas no existen en el mundo angloamericano, la interpretación marxista no se puede aplicar al racismo de los ingleses en América, mucho más estricto. La descendencia entre un blanco y un no blanco era indefectiblemente considerada como no blanca. La perspectiva de Lipschutz, sin embargo, permite explicar la flexibilidad ocasional del racismo en la América española.

4.4. CRIOLLOS Y PENINSULARES: EL ORIGEN RACIAL DE LOS RENCORES DE LA CLASE ALTA

En un famoso texto de 1815, casi contemporáneo a *La carta de Jamaica*, Bolívar insiste en la cordialidad con la que las diferentes razas conviven en el viejo imperio español. En este continente, «todos los hijos [...] de cualquier color o condición que sean, se profesan un afecto fraternal recíproco que ninguna maquinación es capaz de alterar»[28]. Más allá de la exageración de un Bolívar que quiere convencer a sus lectores europeos de que la emancipación no desatará la violencia contra los blancos que desangró a Haití en 1804, el Libertador sabe

que el verdadero conflicto es más intrarracial que interracial. Los republicanos también le echarán en cara a la madre patria haber creado unos países socialmente elitistas en los que la élite está mal avenida. Los blancos españoles y americanos no se pueden soportar. Ya intensas durante la época virreinal, no puede extrañar que estas desavenencias se transformaran en una de las principales justificaciones de la independencia.

El desnivel económico entre los blancos americanos y los blancos europeos, más pobres estos, más ricos aquellos, generó una tensión muy intensa en la sociedad colonial. No es un problema exclusivo del arribista Miranda, hijo de un comerciante canario, cuyas incertidumbres sociales se calmaba al denunciar la torpeza del rústico peninsular. El problema tampoco se reduce a que a un determinado virrey, como parece que fue el caso de Bernardo de Gálvez, le cayeran mal los criollos[29]. Se trata de un trauma que recorre la vida de la colonia. A los viajeros peninsulares en el siglo XVIII les entristecerán las malas relaciones entre criollos y peninsulares, cuyos intereses, como grupos socialmente favorecidos, deberían ser armónicos. En las *Noticias secretas*, Jorge Juan y Antonio Ulloa examinarán de modo completo esta rivalidad entre criollos y peninsulares. De nuevo, aparece la superioridad económica como origen del desprecio de los americanos a los peninsulares. La baja condición social de los españoles se percibe como estupidez. Por este motivo, el odio se agigantará cuando, como suele ocurrir en América, un rudo peninsular se haga más rico que un refinado americano. El criollo siempre sabrá despreciar al peninsular, incluso si es por motivos contradictorios: al principio, por pobretón montaraz; después, por nuevo rico.

En las *Noticias secretas*, se detalla un nuevo motivo, menos económico solo en apariencia, de esta animadversión: el matrimonio. La preferencia sexual de la mujer criolla por el peninsular es una renovada causa para odiarlo. Los españoles no alcanzan la cumbre social solo por su diligencia. El olfato económico de las mujeres americanas de clase alta, más preocupadas por el futuro que por el origen del patrimonio, las lleva a

preferir al varón peninsular. Muy atentos a las costumbres sexuales de los americanos, los ilustrados Jorge Juan y Antonio de Ulloa escriben que «las mismas criollas, reconociendo el despilfarro y ociosidad de sus mismos compatriotas, hacen más estimación de los europeos y prefieren casarse con ellos»[30]. Los ilustrados no se felicitan del éxito económico de sus compatriotas, sino que señalan las dificultades de estas familias compuestas por europeos y americanos. El odio entre criollos y peninsulares desestabiliza a la institución familiar de la América española. En la descripción de la sociedad paraguaya, al científico oscense Félix de Azara le parece imposible que un peninsular forme una familia feliz en América. Si se casa con una criolla, esta lo acabará odiándolo; si excepcionalmente contrae nupcias con otra peninsular, será entonces el hijo criollo quien lo odie[31].



La estampa recoge el paseo vespertino de unos criollos ricos del virreinato del Perú durante el siglo XVIII. A pesar de que la aristocracia criolla siempre fue porosa a la llegada de españoles, esta relación fue complicada, pues el criollo veía en el español a un rudo y este se sentía superior por motivos raciales. © *Anaya*

El desprecio al pobre, la incertidumbre social y la frecuencia de unas relaciones familiares muy complejas pueden ser coherentes con el principio de que el imperio español no es racista. Hasta este momento, se puede suscribir la postura de Antonello Gerbi. En *La disputa sobre el nuevo mundo*, afirmará que las peleas entre españoles y criollos carecían de la dureza de los choques de razas, pues ambos eran «igualmente blancos, de sangre pura, de incontaminada ascendencia peninsular»[32]. Sin embargo, además de las político-económicas, las diferencias raciales avivan la animadversión entre criollos y peninsulares.

El origen racial de este conflicto doméstico es más fácil de captar cuando se recuerda la metáfora del desangramiento. Muchos intelectuales latinoamericanos la utilizan para recordar el deseo de desvincularse del pasado español. Que algunos próceres hayan deseado desangrarse para liberarse de la herencia española confirma la exageración hispanicida. Al mirar la historia del siglo XIX, Martí considera que el haber andado «ocupados en arrancarnos de la sangre las impurezas que nos legaron nuestros padres» ha impedido mayores logros a las repúblicas[33]. Partidario del hispanismo, el salvadoreño Barón Castro censurará a quienes no son capaces de entender el desangramiento como suicidio: «¡Cuántos de los apasionados criollos no habrían querido pincharse las venas y sacarse la sangre española que, bien a su pesar, por ellas corría ardorosa!»[34].

Sin embargo, las primeras venas abiertas de América Latina se cortan en tiempos coloniales. Ciento cincuenta años antes de que Martí se lamentara del desangramiento al que conduce el programa liberal, los hijos criollos habían usado esta expresión para abominar de la sangre de sus padres peninsulares. En el libro de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, encontramos un testimonio muy temprano de esta retórica sanguínea: «Es cosa muy común el oír repetir a algunos [criollos] que si pudieran sacarse de las venas la sangre de españoles que tienen por sus padres, lo harían, porque no estuviese mezclada de la que ad-

quirieron de sus padres». Los ilustrados no solo transmiten la reclamación, sino que censuran su contenido. Al criticar este deseo de los vástagos criollos, confirman el sentimiento de superioridad racial que el peninsular, incluso el más humilde, sentía hacia el americano. Censurarán la queja filial como «necia y más que necia […], pues si fuera dable que les sacaran toda la sangre española, no correría por sus venas otra más que la de negros o indios»[35]. Los hijos odian el carácter de los padres y estos repudian a aquellos por su inferioridad racial. Si el criollo desprecia al peninsular por ser primero pobre y después nuevo rico, el peninsular se vengará de él, recordándole su sangre mestiza y su condición de cristiano nuevo. Si las *Noticias secretas* fueran más leídas, el mito de la cultura española no racista se dejaría de asumir con tanta naturalidad.

El chileno Lastarria también condena el latente racismo de las familias en América. En este caso, abandona la perspectiva del padre peninsular y adopta la del hijo mestizo. Si los ilustrados ridiculizan la protesta del vástago criollo Lastarria le recrimina al padre ibérico su frialdad. El liberal chileno retrata a un sensual conquistador que se acuesta con una mujer indígena. Solo cuando esta queda embarazada, el español empieza a reflexionar sobre las consecuencias de su pulsión: si la raza de su pareja podía atraerle, la sangre de su descendencia le dará vergüenza. La apatía paterna es solo un aspecto más del carácter antinatural de la sociedad colonial, donde los prejuicios raciales bloquean el más natural de los sentimientos: el que vincula a padres con hijos[36]. Para Lastarria, el odio racial es un veneno que, desde la intimidad familiar, infecta el resto de la sociedad. Los mestizos se comportan de acuerdo a la censura que su padre ha decretado antes de que nacieran. Tampoco la Independencia podrá suprimir este racismo, anclado en las costumbres coloniales. El reproche fundacional reaparece en un plano netamente racista: si las repúblicas siguen siendo racistas, se debe a que, como en la esfera económica, política y religiosa, no se ha podido borrar el «funesto legado de nuestros padres»[37].

4.5. TAN RACISTA COMO ANTIPOPULISTA

En *Bolivarismo y monroísmo* (1937), Vasconcelos escribe que los próceres latinoamericanos han construido la América independiente sobre la doctrina del Ku Klux Klan[38]. No se trata de una acusación exagerada. En algún sentido, se queda corta. Antes de que se fundara el Ku Klux Klan en 1865, la cosmovisión de los pensadores políticos latinoamericanos era racista. Si la identificación entre Ku Klux Klan y el liberalismo decimonónico parece una exageración, mucho más habitual será atribuir a Spencer y Darwin el origen del racismo criollo. La historiadora Nicola Miller ha defendido que el deseo de la élite de blanquear a las sociedades criollas solo surge después de que a los liberales latinoamericanos les influyera el contenido de sus obras[39]. En el mismo sentido, otro historiador de América Latina, Richard Graham, retrasará hasta 1870 el asentamiento de un discurso racista en la cultura hispanoamericana[40].

A pesar del consenso, es fácil mostrar que se había llegado a la desesperanza racial bastante antes. El liberalismo latinoamericano es racista sin necesidad de importar teorías foráneas. Antes de que se publicasen las obras de los grandes racistas europeos del siglo XIX, los argentinos Sarmiento y Alberdi ya han estructurado su pensamiento sobre convicciones marcadamente racistas[41]. En este caso, el pensamiento latinoamericano no depende del racismo foráneo, incluso si, en algún momento, se utilizarán ideas de Darwin o Spencer para legitimar y ampliar el racismo preexistente. Para llegar a su convicción más dolorosa –el constitutivo mestizaje dificulta la modernización política y económica–, el pensamiento político latinoamericano no necesitó lecturas extranjeras.

Si el liberalismo latinoamericano no tuvo que leer a Gobineau para despreciar la raza heredada de España, ¿cuál será la raza defectuosa? No hay un único chivo expiatorio racial del fracaso republicano. No hay una única raza culpable de la incompatibilidad. Su actitud es más noble, pero también más masivamente racista. Todas las razas que habitan en América –

incluida la blanca– son incompatibles con el futuro liberal. El problema de la raza es el problema del pueblo. El racismo es la manifestación biológica de la incapacidad del pueblo para entender y aprobar el liberalismo. Cuando Simón Rodríguez, el maestro de Bolívar, afirme que «hay repúblicas sin ciudadanos», está defendiendo que las razas que habitan en la América española son incapaces para la vida política[42]. Como escribió Sagrera, existe un aspecto «antinacionalista» en el racismo latinoamericano[43]. El precio a pagar por este antinacionalismo será el antipopulismo. En Latinoamérica todo el pueblo es igualmente impermeable al liberalismo. El racismo y el antipopulismo se extienden por espacios idénticos: las taras del pueblo impiden cumplir las exigencias del proyecto político moderno. Por esta identificación entre pueblo y raza, para conocer los problemas de la raza, es necesario enumerar las incapacidades del pueblo.

El pueblo-raza concentra todos los defectos económicos y políticos que causan el naufragio del liberalismo en la América española. Desde un punto de vista económico, será muy habitual considerarlo vago. Se trata de un tópico ya muy arraigado en tiempos coloniales. Por factores climáticos, el ilustrado Félix de Azara insistirá en que los americanos son los habitantes menos laboriosos de la Tierra[44]. Este lamento lo repetirán los pensadores republicanos quienes, como compensación, se imaginan a un inmigrante europeo más trabajador y eficiente que culto o ingenioso. En su famoso discurso sobre la armonía de las razas en América, Bolívar extraerá una consecuencia positiva de esta holgazanería: la paz racial. Si «el americano del sur vive a sus anchas en su país nativo; satisface sus necesidades y pasiones a poca costa», el indio «solo desea el reposo y la soledad» y el esclavo negro «vegeta abandonado en las haciendas»[45]. Por lo menos, esta holgazanería debe de gobernar consecuencias políticas positivas: unas razas más activas se habrían peleado más.

Políticamente, este pueblo-raza detesta el cambio. Después de la parálisis de los tres siglos españoles, no está ansioso, co-

mo la élite liberal, por ponerse en marcha. Esta aversión al cambio pone en tensión al pueblo con la élite, para la cual, como Vasconcelos escribirá con sorna, la novedad constituye su «deporte continental»[46]. Tan frívola es la inclinación al cambio de la clase alta como férrea la fijación del pueblo en sus costumbres. La suspicacia que el pueblo siente hacia la élite latinoamericana es particular. El pueblo desconfía de estos proyectos filantrópicos en los que siempre interpreta el papel de conejillo de indias de la élite liberal.

Los hábitos españoles han sobrevivido tras la independencia, por las tendencias inmovilistas del pueblo más que por una adhesión consciente, racional o voluntaria a la cultura de la madre patria. El pueblo latinoamericano es intrahistóricamente español. El argentino Esteban Echeverría, de un antipopulismo paradigmático, le atribuirá al pueblo «ciertos instintos reaccionarios contra todo lo nuevo»[47]. La cultura española ha creado una raza-pueblo inmóvil: «La España nos dejó por herencia la rutina»[48]. Francisco Bilbao atribuirá un origen moral al inmovilismo español de las clases populares: «el orgullo»[49]. El desagrado que a este pueblo-raza le causan las transformaciones es fuente de una de las frases más penetrantes de Francisco de Bilbao, la cual concentra el espíritu del liberalismo decimonónico: «el pueblo quedó antiguo», es decir: español[50]. Esta tensión entre pueblo inmovilista y élite innovadora permite explicar el fracaso de los proyectos progresistas en Latinoamérica desde comienzos del siglo XIX. Tiene razón el crítico marxista Roberto Fernández Retamar cuando considera que el liberalismo de Sarmiento es «enemigo […] de las masas americanas»[51]. Su coherencia como progresista le debería haber obligado a añadir que el antipopulismo liberal nace de una convicción paradójica: a las élites liberales les preocupa mucho más la moralización, la educación y la prosperidad de las masas americanas que a las mismas masas. El paternalismo era la única opción para una política moralizadora. En su relación con el pueblo español que sigue habitando la América inde-

pendiente, el liberalismo es tan filantrópico (todo para el pueblo) como paternalista (pero sin el pueblo).

En coherencia con su apatía económica, se suele retratar a un pueblo políticamente servil. En la expresión del ensayista conservador Alberto Edwards, el pueblo es «ganado humano», dispuesto a obedecer a cualquier presidente revestido de la dignidad del poder[52]. En *El matadero* de Echeverría, obra fundadora de la literatura argentina, se le atribuye al pueblo de Buenos Aires, que seguramente no era el más obediente ni el menos instruido de la América española en aquel momento, «una docilidad singular para someterse a toda especie de mandamiento»[53].

El pueblo es servil, pero de modo caprichoso y un poco incomprensible para la mirada liberal, incapaz de entender por qué su paternalismo experimentador disgusta a la clase popular. Tres siglos de gobiernos despóticos han creado en el pueblo instintos y reflejos monárquicos. Por este motivo, el servilismo es compatible con la violencia, la cual rebrota cuando el poder se ejerce sin mano dura. El liberalismo no puede admitir la reacción popular, pues piensa que el ejercicio del poder y la violencia es un mal menor, y no el acto de soberanía necesario que establece la vida política y la mantiene en los casos de excepción. Como el poderoso no es capaz de acaparar la violencia social, el pueblo se la reapropia, lo cual explica que su conducta oscile pendularmente entre el servilismo y la anarquía. De acuerdo con la oposición de Spencer, en el momento en que el gobernante liberal quiera hacer industrial a la sociedad americana, el ADN militar se rebelará y el pueblo reaccionará con violencia.

Aunque el par civilización y barbarie explica de modo general los «tumbos del republicanismo» durante el siglo XIX, la dualidad servilismo-anarquía explica mejor la conducta popular[54]. La violencia y la guerra civil complementan al servilismo. De nuevo, esta dialéctica entre pasividad servil y actividad anárquica será entendida como una herencia española. Cuando en la década de 1840, Sarmiento visite España realizará una

cuádruple identificación entre España y América y entre pueblo y violencia: «Este pueblo así educado es el mismo que se ha abandonado a las espantosas crueldades de la guerra de cristianos y carlistas en España, el mismo que a orillas del Plata, se ha degollado entre sí con una barbaridad, con un placer, diré más bien, que sobrevive hoy en la raza española»[55]. También el liberalismo peninsular atribuye a los pueblos hispánicos una inclinación hacia la violencia. En *La vuelta al mundo en la Numancia*, un episodio nacional de tema americano, Benito Pérez Galdós explicará que Uruguay se ha embarcado en la Guerra de la Triple Alianza a causa de esta violencia genética[56].

Una causa circunstancial refuerza los instintos agresivos del pueblo hispanoamericano. Se le invitó antes de tiempo a la participación política, por la necesidad de que apoyaran al bando patriota en las guerras de independencia. Ocasionalmente el liberalismo revolucionario se siente responsable de haber descontrolado al pueblo. La primera generación liberal llamó al pueblo para actuar en una guerra cuyos móviles era incapaz de comprender. Por su naturaleza anárquica, el pueblo creyó que se trataba de una guerra contra toda soberanía, como si, depuesta la monarquía, la nueva sociedad pudiera organizarse sin coacción. Los liberales le habrían ocultado que, respecto de la soberanía y la coacción, la independencia no era una revolución, sino una reforma. Simplemente se sustituía a la soberanía española y monárquica por otra americana y republicana, la cual, sin embargo, debía ser tan efectiva y completa como la primera.

La guerra da al pueblo una conciencia de su poderío y lo convierte en un obstáculo permanente para las maquinaciones de la élite liberal. En el plano de las ideas, el liberalismo siempre supo que su proyecto no podía ser directamente democrático. El pueblo había de influir en política solo cuando hubiera sido debidamente educado. En sintonía con esta comprensión, Simón Rodríguez propuso que, tras la independencia, la

decisión política debería estar restringida a una aristocracia militar liberal, la cual se encargaría de educar al pueblo[57].

Además, para que el pueblo se inclinase durante el conflicto por el bando patriota en vez de por el realista, los liberales le habrían prometido que la voluntad popular sería la última palabra en los nuevos países. Echeverría se arrepiente de no haber pronunciado con claridad la siguiente advertencia: «la soberanía reside en la razón del pueblo»[58]. El liberalismo le ocultó al pueblo que, como solo la razón es soberana, el pueblo no podía ejercer su voluntad hasta que hubiera sido debidamente educado, es decir, desespañolizado y racionalizado. El sentimiento de culpa no se debe simplemente a haber mentido. Al fin y al cabo, uno miente a sus enemigos y, ya en las primeras décadas del siglo XIX, el pueblo es el principal enemigo del proyecto liberal. El pueblo es una caja de Pandora imposible de cerrar. Al sentimiento de culpa lo acompañará un arrepentimiento más intenso. Los liberales pensaron que podían activar políticamente al pueblo para luego manipularlo a su antojo. Sin embargo, una vez que se ha sentido soberano, el pueblo seguirá siendo decisivo, aunque sea de modo errático y ocasional.

Acostumbrados a echar la culpa a España de muchas dificultades políticas, la acusarán también de esta perturbadora intromisión popular. Los liberales han tenido que recurrir al pueblo porque España lo había invitado antes a participar en la guerra. El antipopulismo liberal se combina una vez más con el antiespañolismo. Sarmiento admite que ambos bandos usaron a este pueblo antipolítico, aunque «principalmente el menos revolucionario», es decir, el proespañol y realista[59]. Bolívar acusará a los jefes españoles de Venezuela de haber sublevado a los negros esclavos contra los blancos criollos[60]. Lastarria reprochará a los españoles haber incorporado a esta raza-pueblo incapaz para la conciencia política en las guerras de independencia en Centroamérica[61]. Como si la raza-pueblo le fuera insoportable, los liberales solo se atreven a invitarla porque España ya había roto el tabú. Si la Monarquía no hubiera

traicionado este pacto de caballeros, la república podría haber educado de modo conveniente al pueblo, antes de invitarlo a la fiesta de la soberanía.

4.6. EL ESPAÑOL COMO PSEUDOBLANCO

En la historia del racismo, es una constante decretar la inutilidad de las razas sometidas. El mestizo del liberalismo no es tonto y carente de razón como el esclavo aristotélico. Sin embargo, no le faltan vicios. Es vago, servil, violento y anárquico, inhábil para el civismo político, inútil para el progreso económico. Sarmiento culpa al poema nacional chileno –la *Araucana* de Alonso de Ercilla– de que el gobierno de Chile hubiera respetado durante tanto tiempo a unos mapuches que «eran unos indios piojosos» como lo «son todos»[62]. En el XIX, el racismo será más intenso que el clasismo. Preocupado por la institución matrimonial, Alberdi se imagina que cualquier americano preferiría que su hija o su hermana se casasen con un «zapatero inglés» antes que con «un infanzón de la Araucanía»[63]. En este comentario, se ve con especial claridad la desaparición del viejo racismo virreinal, en el que las princesas indias quedaban blanqueadas por su alta condición social, como se comprueba en el cuadro "Matrimonios de Martín de Loyola con Beatriz Ñusta y de Juan de Borja con Lorenza Ñusta de Loyola". Para el racismo republicano, el indio era problemático, incluso cuando ocupaba los estratos más elevados de la sociedad precolombina.

Pueden resultar escandalosos para el lector contemporáneo, pero tanto los insultos de Sarmiento como las preocupaciones matrimoniales de Alberdi retratan un racismo habitual. Relegar socialmente a indios y negros y considerar que la mayoritaria población mestiza es políticamente incapaz son dos consideraciones que podría haber hecho cualquier racista, la mayoría de los pensadores políticos del siglo XIX. ¿Existe alguna novedad en los prejuicios raciales hispanoamericanos? Sí y se la debe al antiespañolismo: despreciará también al blanco que ocupa la cima de la pirámide. Porque el liberalismo no solo ve un obstáculo en la raza-pueblo que debe gobernar, sino que

sospecha de la fuerza civilizatoria de la raza-élite a cargo de esta sociedad. Este desprecio al blanco suramericano obliga a relativizar el siguiente comentario de Rojas Mix: «El pueblo (ojo, no las élites) estaba enfermo, en un estado de incapacidad patológica de progreso»[64]. Las élites también estaban enfermas. El antiespañolismo dará un rostro propio al racismo latinoamericano. Porque, si es perfectamente previsible que los liberales quieran una sociedad menos india, negra y mestiza, es mucho más sorprendente que también la deseen menos blanca, es decir: menos española.

La seguridad sobre la incapacidad civilizatoria del español se extiende por el pensamiento americano. En el liberalismo argentino, será donde esta convicción adquiera una presentación más contundente. Como dice Alberdi, en América, los españoles habrían adoptada las costumbres de las razas inferiores: «peones y gauchos que apenas aventajan a los indígenas»[65].


Pallière

En la Argentina de mitad del siglo XIX las peleas de gallos, como la que aparece en este grabado eran uno de los espectáculos preferidos por peones de hacienda, criados y gauchos salvajes, a quienes Sarmiento equiparaba con los indígenas americanos o los esclavos negros. © *Anaya*

Sarmiento será el gran desblanquizador de los españoles. Medio siglo antes de que Vasconcelos hablase de la inadaptación biológica del nórdico en Latinoamérica, Sarmiento censuró la sobreadaptación de los españoles. En *Recuerdos de provincia*, llega a pintarlos de negro: «Los colonos españoles han mostrado el mismo sentimiento de los negros viejos emancipados, que prefirieron la esclavitud a la sombra del techo de sus amos, desechando una libertad que habría exigido que pensasen por sí mismos»[66]. En una frase aún más memorable, los transformará en indios: «¡Los blancos se vuelven huarpes, y es ya grande título para la consideración pública saber tirar las bolas, llevar chiripá, o rastrear una mula!»[67]. El blanco español está mucho más cerca del negro y del indio que del blanco inglés. La decepcionante blancura del español no solo es un tema del pensamiento político argentino, sino que se extiende por un pensamiento liberal que se acostumbrará a justificar racialmente el fracaso republicano. En un informe presentado a la junta de la colonización de México en 1865, Francisco Pimentel afirmará que la raza blanca que habita México es «desgraciadamente apática»[68]. Unos años más tarde, el cubano José Antonio Saco confirma con estoicismo irónico la cercanía racial entre el descendiente de españoles y las razas no blancas: «españoles somos y españoles seremos, engendraditos y cagaditos por ellos, oliendo a guachinangos, sambos, gauchos, negros»[69].

Es necesario insistir. La insistencia en la baja calidad del blanco de origen español ha de desestabilizar la comodidad de la misma élite que la promueve. Se trata de una molestia estimulada por la clase alta, compuesta por descendientes de españoles[70]. El blanco del norte de Europa no compite con la población indígena, sino que amenaza la hegemonía social de los descendientes de españoles en América. A diferencia de lo que han defendido Patricia Funes y Dardo Scavino, este racis-

mo no afianza la dominación de la clase social formada por los descendientes de españoles, sino que la resquebraja y hace más difícil[71]. Si es razonable ver las revoluciones de independencia como procesos que buscan la consolidación de la élite criolla, al menos su peculiar racismo es contradictorio con este objetivo. Esta élite es racista a pesar de sí misma. Se podría hablar de un racismo altruista. Las élites son capaces de regalar a la nueva raza más afín a la utopía liberal una porción de poder económico y político que jamás pensaron compartir con indios o negros. Si la clase alta actual de la mayoría de los países latinoamericanos tiene apellidos italianos, franceses, alemanes o ingleses, además de las tradicionales, se debe a este voluntario harakiri criollo.

4.7. INMIGRAR ES EDUCAR

La inmigración de población noreuropea aparece como la última esperanza para que la modernización política se mudara del país de los buenos deseos a la patria de las realidades. El inmigrante aparece como la tabla de salvación para las repúblicas. Como dice el argentino Félix Frías, contemporáneo de Alberdi y Sarmiento, al noreuropeo se lo espera como a un «instrumento de […] la Providencia»[72]. A lo largo de la primera mitad del siglo XIX, los liberales hispanoamericanos debían de pensar que el destino había jugado con ellos de modo un poco cruel: al peor de los pueblos se le habría entregado la mejor de las ideologías. El inmigrante aparece no solo como un enviado de la Providencia, sino también como un *Deus ex machina* capaz de organizar el caos. Las repúblicas liberales no gobiernan un pueblo actual, sino un pueblo futuro. Este país del porvenir depende de los inmigrantes blancos y trabajadores.

La inmigración ha de salvar un proyecto acostumbrado al colapso. Gracias a la política migratoria, la utopía del liberalismo americano puede hacerse realidad. Si entendemos la utopía como la completa ruptura entre pasado y futuro, como una negación de lo dado, la masiva importación de extranjeros es paradigmáticamente utópica: erradica el pasado español en su

componente biológico. La transformación racial consuma el deseo liberal. Con la inmigración no solo se ha de «conseguir la transformación de los indios» como apunta el mexicano Pimentel, sino de toda la experiencia social[73]. Gracias a los inmigrantes, la revolución de la independencia dejará de ser ficticia para hacerse real. Por fin, la nueva población permitirá «completar la revolución»[74].

Si el pueblo como heredero inconsciente de España, como intrahistoria telúricamente española, es el enemigo de la revolución liberal, la utopía deberá modificar este componente a través de otra intrahistoria mejor adaptada al futuro liberal. Puesto que las nuevas constituciones han sido estériles, la transformación racial aparecerá como la última varita mágica del diseño social. Es el cambio racial lo que confiere realidad a la revolución de las costumbres. Con la importación masiva de inmigrantes, se acabará la sociedad colonial y comenzará la republicana.

Los liberales parecen saber que el experimento racial inmigratorio constituye una de las revoluciones más atrevidas del siglo XIX. Esta conciencia se puede notar en la manera como Juan Bautista Alberdi juega con el término «utopía» en el capítulo clave de las *Bases*, la obra donde la ideología política del liberalismo se convierte en una teoría de la inmigración. En primer lugar, Alberdi minusvalora la «utopía». Al igual que Marx, critica las utopías por ser ineficaces, tan irreprochables como inanes. Hay que abandonar la utopía porque su idealismo es incapaz de transformar la realidad social. La inmigración, por el contrario, es la verdadera utopía, un eficaz agente de cambio, pues obrará «una mudanza radical en nuestro orden político. Esta es la verdadera revolución, que hasta hoy solo existe en los nombres y en la superficie de nuestra sociedad»[75]. La inmigración, por fin, dará vida a la revolución.

A esta utopía de la inmigración le acompaña una dimensión distópica. Insistir de modo exclusivo en el aspecto esperanzador de las políticas migratorias sería contar la historia a medias. El historiador Óscar Terán describe con justicia esta polí-

tica migratoria como una combinación de «esperanza y misantropía»[76]. La posibilidad de depositar tantas ilusiones en un tipo de inmigrante nace de la misantropía. Por un lado, no todo inmigrante es deseable. Por otro, la población autóctona, desde el negro esclavo al blanco español, causa vergüenza moral y desesperación política. La confianza en el inmigrante extranjero depende de la desconfianza en el nacional. La inmigración es el último intento, y el más radical de todos, de no reconocer la realidad americana, de querer ignorarla, más que mejorarla, a través de la importación de otra población, tan superior como ajena a la propia sociedad. Se trata de la última gran propuesta para deshacerse de la realidad americana y acelerar una historia que lleva atrasada tres siglos y medio.

La fórmula de Alberdi «gobernar es poblar» puede generar equívocos. Su significado parece ser puramente cuantitativo. Necesitada de población, América dará la bienvenida a cualquier inmigrante. El carácter desértico de estos países, preocupante para todos los pensadores y políticos, hará decir a Rodó en el *Ariel* que el egoísmo es la fuente de la hospitalidad americana[77]. El autointerés parecería obligar a la generosidad con el extranjero, con cualquier extranjero. Sin embargo, el significado de «gobernar es poblar» también es cualitativo. La inmigración no solo dota a las sociedades americanas del número necesario de habitantes para controlar los desiertos deshabitados o desarrollar un mercado interno, sino que les da un mejor espíritu cívico. No todos los inmigrantes son hábiles para realizar estos encargos. Al viejo lema de Alberdi, se le debería añadir un adverbio: «gobernar es poblar bien».

Como «gobernar es poblar bien», a algunos inmigrantes no se les podrá acoger en las nuevas repúblicas. El proyecto inmigrante posee una evidente dimensión xenófoba. Además de los locales, también algunos inmigrantes estorbarán el progreso de la civilización en América. Previsiblemente, la llegada de españoles ha de suponer una amenaza para la regeneración política. Juan Bautista Alberdi, cuyo padre era un adinerado comerciante vasco, considera a los españoles genéticamente

incapaces de libertad. Cuatro millones de españoles –esta era la cifra mágica para poblar Argentina– no mejorarán las costumbres políticas del país: los españoles son incompatibles con el liberalismo y el republicanismo[78]. Aunque el español nunca fue el inmigrante con el que el liberalismo soñó, el regionalismo peninsular parece haber conseguido nordificar a los oriundos de algunas provincias, especialmente a los vascos. En sus consideraciones para fomentar la inmigración extranjera en Chile, el bastante antiespañol historiador chileno Benjamín Vicuña Mackena dará una imagen muy positiva de los vascos, a lo cual pudo ayudar el origen de su primer apellido[79].

El inmigrante llenará los vacíos de la constitución, recortará la distancia entre modelo y realidad. Los inmigrantes del norte de Europa son liberalismo hecho vida, cuyos beneficios no son futuros y vaporosos, sino innegables y directos. ¿Quién es este inmigrante perfecto? El inglés. Es educación viva, efectiva hasta con el pueblo hispanoamericano, el alumno más díscolo. El inglés en América es una escuela andante de civismo, una pedagogía útil y eficaz. Si cincuenta años de educación puramente teórica han servido de poco, un siglo más será igualmente inútil: «Haced pasar el roto, el gaucho, el cholo, unidad elemental de nuestras masas populares, por todas las transformaciones del mejor sistema de instrucción; en cien años no haréis de él un obrero inglés, que trabaja, consume, vive digna y confortablemente»[80]. Para transmitir los hábitos económicos de la civilización inglesa, ¿qué solución más sencilla que traer Inglaterra a América? El racismo latinoamericano le regala al inmigrante inglés la condición social de respetable advenedizo. Es un ciudadano que se comporta tan refinadamente bien que hasta el más malvado y corrupto criollo lo acabará imitando: «Un antiguo municipal inglés o norteamericano, establecido en nuestros países e incorporado a nuestros cabildos o consejos locales, sería el monitor más edificante e instructivo en ese ramo, en que los hispanoamericanos nos desempeñamos de un modo tan mezquino y estrecho de ordinario, como en la policía de nuestras propias casas privadas»[81].

La convicción de que los inmigrantes son la causa del éxito económico y del progreso político en Latinoamérica está arraigada en autores muy alejados de las convicciones liberales. Ya en el siglo XX, el peruano José Carlos Mariátegui sigue atribuyendo a la mayor cantidad de europeos el hecho de que la democracia burguesa y liberal pudiera echar raíces en Brasil y Argentina, pero no en el resto de la América del sur[82]. Sin embargo, también los conservadores reconocen la superioridad económica del inmigrante nórdico y protestante, incluso si luego no quieren que se establezca en la América española. En 1822, a algunos peruanos les inquieta la posibilidad de que la nueva constitución permita cierta libertad de cultos, lo cual tendría como consecuencia la pérdida de la unanimidad católica del Perú. Rechazaran esta reforma, aunque estén tan convencidos como los liberales y los progresistas de que esos protestantes que quieren evitar harían del Perú un país más próspero[83].

Solo si somos conscientes de las esperanzas contenidas en la inmigración, se puede entender que la anexión de California a los Estados Unidos no supusiera ningún trauma para la conciencia liberal suramericana. Casi medio siglo antes de que Sarmiento escribiera «Seamos Estados Unidos», ya una parte de la América española, California, había cumplido este viejo deseo hispanoamericano de mimetizarse con el vecino septentrional[84]. ¿De dónde procede este *California Dreamin'* con el que Suramérica soñó? California padeció el mismo tipo de dominación que el resto de las repúblicas hispanoamericanas. En 1848, California era tan española como las otras excolonias. Sin embargo, para California, la herencia virreinal no supuso un obstáculo tan definitivo para el desarrollo político y económico como para el resto de los territorios del imperio español en América. Inmediatamente después de su anexión a los Estados Unidos, pasó de ser un niño colonial a un hombre hecho y derecho y evitó la interminable adolescencia de las repúblicas meridionales. A diferencia de cualquier otro territorio del

extinto imperio español, California logra sin traumas la plenitud política y económica.

¿Cuál es la razón de este feliz desenlace? La causa no es el oro, pues la riqueza minera también puede resultar amenazante para el progreso. En manos mexicanas, este metal precioso habría causado «tumultos y escándalos», como dice Alberdi y como podría haber confirmado cualquier otro historiador de la minería en Latinoamérica[85]. La diferencia estribará en la masiva inmigración que transforma en cuatro años, de 1848 a 1852, unas despobladas tierras, habitadas por solo 20000 personas, en un país con una población de 254000 personas. Si algunos intelectuales latinoamericanos insisten en la nacionalidad y raza del inmigrante, otros identificarán a secas al emigrante con el progreso. El argentino Alberdi insiste tanto en la cantidad como en la calidad de la raza, mientras que el chileno Pérez Rosales, mucho menos racista, insiste en la superioridad psicológica y laboral del emigrante. Para el chileno, quien se convertirá después de su experiencia californiana en agente de colonización del gobierno de Chile y responsable de que los primeros alemanes se instalen en el sur del país, los emigrantes, como grupo social, son «la nata del espíritu de empresa de todas las naciones»[86].

Muy poco románticos los pensadores liberales no juzgan la desespañolización y la deslatinización de California como una pérdida. Lo importante es que América sea liberal: da igual que hable en español o en inglés. A pesar de que Pérez Rosales no es racista y aplaude el espíritu emprendedor de los mismos españoles y latinoamericanos que contribuyen a que la pequeña aldea de Yerba Buena se transforme en la próspera y abarrotada San Francisco, en ningún caso lamenta que, en California, la vieja cultura española haya sido sustituida por la inglesa. Aunque la prosperidad y el sistema político-económico de progreso se deben al expansionismo estadounidense, esta positiva influencia debe ser aplaudida, incluso si la Alta California pierde en un brevísimo lapso de tiempo su identidad hispánica. Por este motivo, cuando Alberdi escribe que

«Montevideo […] camina a ser la California del Sur» no está describiendo una amenaza, sino un deseo[87]. Para el liberalismo antiespañol, la deshispanización de California no es una condena, sino una bendición.

4.8. ¿QUÉ HACER CON EL INMIGRANTE ESPAÑOL?

En el imaginario latinoamericano, la consideración de la raza inglesa como «la primera del mundo por su energía, por su trabajo, por las instituciones libres que ha dado a la humanidad» está asentada desde antes de la independencia[88]. Ya en el *Facundo* es completa la fascinación por el poblador del norte de Europa, constructor de villas limpias y activas frente a la miseria resacosa de los pueblos criollos. Sin embargo, la historia efectiva de la inmigración no se desarrollará de acuerdo a estos deseos anglófilos, sino de manera mucho más prosaica y latina. Esta transformación genética, calificada por algunos historiadores como «genocidio blando», no se realizará con el inmigrante de primera división racial[89]. Como ha recordado Beatriz Sarlo, los inmigrantes que recibe América Latina no responderán «al perfil del inmigrante ideal fantaseado por las élites (que buscaban artesanos y campesinos nórdicos que, a su vez, sensatamente, preferían inmigrar a Estados Unidos)»[90]. Italianos y españoles fueron los europeos mejor dispuestos a abandonar su tierra para poblar los países que, como Brasil, Argentina, Cuba, Uruguay y, en menor medida, Chile, promocionaron la inmigración. El principio de realidad también interfiere en el puro principio de placer de la inmigración nórdica. Para los ideólogos liberales, este flujo de inmigrantes españoles debería representar una amenaza, pues los defectos políticos de los españoles americanos serían perpetuados y reforzados por el brío de estos nuevos ibéricos. La teoría racial que inspira a la política migratoria no permite dar una bienvenida acrítica al inmigrante peninsular.

Sin embargo, esta españofobia racial no determina las políticas efectivas de inmigración. En este caso, la incoherencia es benéfica. Cuando ocupen cargos de gobierno, los dos intelec-

tuales más racistamente antiespañoles de la historia del pensamiento argentino, Alberdi y Sarmiento, serán grandes promotores de la inmigración española: el primero, como diplomático; el segundo, como presidente de la nación argentina. Ya en el discurso a la bandera, Sarmiento había celebrado la incipiente inmigración española en Argentina. Dos meses antes de que se concluyera la Guerra de la Triple Alianza, que dejaría a Paraguay muy menguado de población masculina, Sarmiento le propone a Lastarria que los españoles lo repueblen: «¿Qué hacer con el Paraguay? Abrirle las puertas de par en par para que los italianos y los españoles lo repueblen, no obstante, la sífilis que corroe a aquel pueblo de siervos indígenas»[91].

La incoherencia de Alberdi es aun más llamativa. Cuando no habían pasado tres años de la publicación de las antiespañolas *Bases*, la Confederación argentina, presidida por Urquiza y con capital en Paraná, encargó a Alberdi las negociaciones para que el reino de España reconociera a este nuevo país. La elección es curiosa: se elige como mediador diplomático a un autor que había hecho del antiespañolismo una obra maestra del pensamiento político. Parece que no es cosa de hoy que ni en España ni en Argentina los políticos frecuenten la lectura. Si hubieran leído las antiespañolas *Bases*, ni Argentina podría haber elegido a un representante tan antiespañol ni las autoridades españoles lo podrían haber aceptado como interlocutor válido.

Pero el antiespañolismo de Alberdi es más filosófico que político. En las negociaciones, mantiene una postura netamente favorable al asentamiento de españoles en tierras argentinas. Entre otros motivos, España no quería reconocer a los países americanos, porque defendía que los hijos de españoles nacidos en América debían ser españoles y no americanos. No ser reconocido como nacional podía suponer ventajas: les eximía de la obligación de participar en las continuas guerras rioplatenses. El antiespañol Alberdi está dispuesto a hacer este regalo de la no-argentinidad a los hijos de españoles. La concesión de este favor en el tratado que Alberdi cierra en Madrid con el

Marqués de Pidal será la causa de que, desde una Buenos Aires enemiga de la Confederación para la que Alberdi trabaja, se acuse de haberse vendido a España al más antiespañol de los pensadores políticos argentinos[92]. Se trata de una anécdota, pero que nos recuerda que el registro teórico no siempre determina las acciones de estos antiespañoles.

De nuevo, surge la contradicción entre idea y realidad en la historia latinoamericana y, de nuevo, se trata de una incoherencia positiva al menos para los españoles que se querían establecer en América, los cuales pudieron evitar los perjuicios de un racismo más coherente. Es necesario recordar que, si bien en la práctica los liberales argentinos invitan a los españoles a poblar América, sus convicciones teóricas les impiden explicar qué beneficio se sacará de acoger a un grupo migratorio tan poco apto para el progreso y la modernización como la población autóctona.

4.9. ENAMORAR AL INMIGRANTE RUBIO

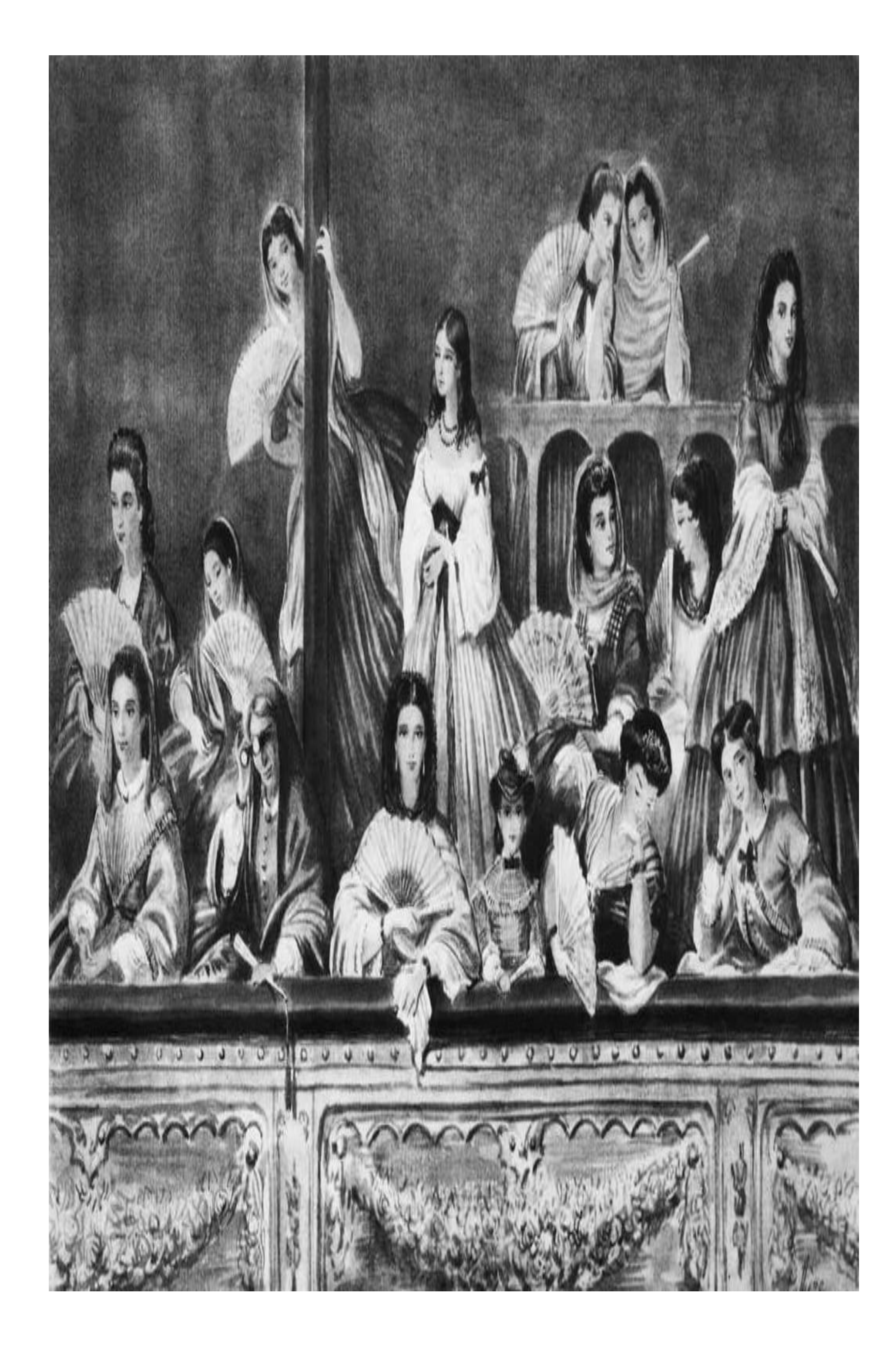
La leyenda dice que la independencia latinoamericana comienza con la muerte de una mujer. Al enviudar, Bolívar decide convertirse en el Libertador de América. Si el fallecimiento de esta involuntaria Elena, la española y aristocrática Doña Teresa de Toro y Alayza, es la chispa que enciende el proyecto republicano, también una mujer, un poco más abstracta y genérica, representará su conclusión. El inmigrante nórdico se puede convertir en el *Deus ex machina* de este liberalismo antipopular, porque antes las mujeres latinoamericanas los han atraído hacia estas miserables y belicosas repúblicas. Si la mujer indígena creó la América mestiza al unirse al conquistador, la mujer criolla creará la América republicana cuando se case con el inmigrante inglés.

Hasta este momento, la comparación entre norte y sur que funda la imaginación política suramericana desde tiempos coloniales deja a la América española muy mal parada. A lo largo del siglo XIX, los conflictos políticos se producen de modo infinitamente más rápido y creativo que la capacidad de las repúblicas latinoamericanas para solucionarlos. La inestabilidad re-

publicana hará que progresivamente se vaya viendo la inactividad colonial como una envidiable época de prosperidad. En un siglo XIX con movimientos masivos de población de Europa a América, Suramérica era un destino muy poco atractivo por su pobreza económica y conflictividad política. Aunque pueden ser necesarios para completar el proyecto republicano, los inmigrantes no tienen motivos para decidirse por destinos tan poco pacíficos y prósperos. Si los europeos –de primera, de segunda y hasta de tercera (es decir, los españoles) – no desembarcan en la América española, el liberalismo continuará existiendo solo en los libros de Bilbao, en los sueños de Rivadavia. Sin inmigración, los vicios coloniales perdurarán en un marco constitucional de perfecto liberalismo. Esta encrucijada –los emigrantes son tan necesarios como renuentes– la desatascarán las encantadoras mujeres latinoamericanas. Ellas salvarán a este liberalismo tan masculinamente obsesionado por la eficiencia y la productividad. Las mujeres llegan tarde a esta historia, pero llegan para darle un final feliz.

El tópico de la superioridad moral de las mujeres del sur sobre las del norte es tardío en la conciencia latinoamericana. En *El triunfo de Calibán*, el texto con el que simbólicamente se concluye el antiespañolismo y se inaugura el antiamericanismo, Darío recriminará a la mujer norteamericana su frialdad: «la hembra, aunque bellísima, [es] de goma elástica»[93]. La apatía de la mujer norteamericana es consecuencia del peor reflejo del imperio inglés: su racismo. Vasconcelos narrará una anécdota que es el reverso femenino de la ópera de Puccini, *Madame Butterfly*. Esta ópera cuenta la historia de Pinkerton, un oficial del ejército norteamericano que se casa con la nipona Cio-Cio-San para luego repudiarla y formar una familia con una norteamericana WASP. En la anécdota de Vasconcelos, las señoras californianas, que podrían haber sido las primas y tías de Pinkerton, no quieren ni siquiera rozarse con los japoneses. Las damas de la alta sociedad de San Francisco abochornaron a los oficiales de la Marina japonesa al negarse a bailar con ellos. Más coherentes que el arrepentido Pinkerton, Vasconce-

los censura a estas mujeres cuyo racismo les impide sentir interés por un oriental[94].



La acuarela de Pallière muestra la cazuela de las damas en el teatro Colón de Buenos Aires. En la América hispana, como en ningún otro lugar, las mujeres no estuvieron a la cabeza de los beneficios materiales y sociales que acapararon las nuevas élites masculinas republicanas…, y sin embargo, las armas de su belleza y su gracia llegan a ser juzgadas como los únicos motivos por los que un europeo emigraría a estas tierras en el siglo XIX. © *Anaya*

La ginefilia de este liberalismo políticamente incorrecto es mucho más obvia y sexual en el siglo XIX. La belleza de las americanas no está en el interior. Si los europeos querrán llegar a América para casarse con ellas, se debe solo a que son muy guapas y atractivas. El liberalismo había hecho de la belleza de las mujeres latinoamericanas el punto donde el principio de placer de la inmigración se hacía realidad. Alberdi está de acuerdo con la canción de Calle 13. En Latinoamérica se encuentran «las caras más bonitas que he conocido». Estos rostros atraerán a los emigrantes. Los nórdicos se instalarán en América enloquecidos por la belleza y la amabilidad de las hispanoamericanas. La presencia de las mujeres es doblemente paradójica. En primer lugar, es curioso que las mujeres, ausentes hasta este momento del relato de construcción nacional, aparezcan *in extremis* para salvar la modernización hispanoamericana. Más paradójico aun, será el origen andaluz del atractivo de las americanas. Se trata de una contradicción monumental con la inspiración antiespañola del proyecto republicano. Por la belleza y la simpatía española de las americanas, Hispanoamérica se desespañolizará. Siempre un poco machistas, los liberales latinoamericanos no pudieron imaginar que el encanto de estas andaluzas americanas podía ser tan poderoso como para españolizar al inmigrante del norte de Europa.

[1] P. Henríquez Ureña, *La utopía de América*, p. 15: «Y sobre todo, su amplio sentido humano la llevó a convivir con las razas vencidas, formando así estas vastas poblaciones mezcladas, que son el escándalo de todos los snobs de la Tierra, de todos los devotos de la falsa ciencia o de la literatura superficial, pero que para el hombre de mirada honda son el ejemplo vivo de cómo puede resolverse pacíficamente, cristianamente, en la realidad, el conflicto de las diferencias de raza y origen».

[2] R. Barón Castro, *Españolismo y antiespañolismo en la América Hispana*, Atlas, Madrid, 1945, p. 41.

[3] R. Earle, "Sobre héroes y tumbas símbolos nacionales en la Hispanoamérica del siglo XIX" en *Bicentenario. Revista de Historia de Chile y América*, VII, pp. 5-43, p. 20: «Esta preocupación por el pasado pre-

colombino no debe interpretarse erróneamente como una preocupación indigenista por el bienestar de los pueblos indígenas contemporáneos. Más bien, reflejaba la naturaleza *indianesca* de la retórica de la élite en la época de la Independencia, que ponía énfasis en la ilegitimidad del colonialismo español a través de la exaltación de los aztecas, incas y araucanos».

[4] D. F. Sarmiento, *Conflicto y armonía de razas en América*, p. 375.

[5] D. F. Sarmiento, *Facundo*, p. 81.

[6] E. Ortiz, *Modelos de civilización en la novela de organización nacional (1850-1880)*, Corregidor, Buenos Aires, 2012, pp. 48-49.

[7] Cf. L. Alamán, *Hernán Cortés y la conquista de México*, Jus, México D. F., 1985.

[8] J. Bengoa, "Sarmientos y sarmientadas" en D. F. Sarmiento, *Conflicto y armonía de razas en América*, Akal, Madrid, 2016, p. 8.

[9] J. Vasconcelos, *La raza cósmica* en J. Sarabia (ed.), *José Vasconcelos*, Ediciones de cultura hispánica, Madrid, 1989, p. 36: «Los días de los blancos puros, los vencederos de hoy, están tan contados como lo estuvieron los de sus antecesores».

[10] J. Vasconcelos, *Bolivarismo y monroísmo*, p. 88.

[11] R. Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, p. 84: «los españoles no damos importancia a la sangre, ni al color de la piel, porque lo que llamamos raza no está constituido por aquellas características que pueden transmitirse al través de las obscuridades protoplásmicas».

[12] Me parecen muy acertados los comentarios de B. Anderson que vincula el racismo colonial con el moderno: «Su aparición originó el florecimiento de un estilo de pensamiento que se anticipa al racismo moderno» (B. Anderson, *Comunidades imaginadas*, pp. 93-94).

[13] Cfr. J. A. Piqueras, *La esclavitud en las Españas*, Catarata, Madrid, 2012.

[14] M. Sagrera, *Los racismos en América "Latina". Sus colonialismos externos e internos*, La Bastilla, Buenos Aires, 1974, p. 65.

[15] Cfr A. Lipschutz, *El indoamericanismo y el problema racial en las Américas*, Nascimento, Santiago, 1944, pp. 70-74 y A. Lipschutz, *El problema racial de la conquista de América*, Siglo XXI, México, 1975, p. 245.

[16] M. Lucena y J. Pimentel (eds.), *Los axiomas políticos sobre América de Alejandro Malaspina*, p. 198.

[17] T. Pérez Vejo, "Raza y construcción nacional. México, 1810-1910" en T. Pérez Vejo y P. Yankelevich (coords.), *Raza y política en Hispanoamérica*, Iberoamericana, Madrid, 2018, pp. 61-99, p. 63.

[18] F. Pimentel, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena*, Imprenta de Andrade y Escalante, México, 1864, p. 204.

[19] J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 28.

[20] M. Sagrera, *Los racismos en América "Latina". Sus colonialismos externos e internos*, p. 75.

[21] Cfr A. Lipschutz, *El indoamericanismo y el problema racial en las Américas*, pp. 75-84, p. 75.

[22] Cfr. J. Zoraida, *México y el expansionismo norteamericano*, Colegio de México, México D. F., 2010, pp. 49-94.

[23] W. Walker, *La guerra de Nicaragua*, Editorial Universitaria Centroamericana, San José, 1975, p. 251. Cfr. M. Gobat, "The Invention of Latin America: A Transnational History of Anti-Imperialism, Democracy, and Race" en *American Historical Review*, CXVIII, 2013, pp. 1345-1375, para conocer las reacciones en el pensamiento latinoamericano por la invasión del norteamericano Walker en Nicaragua.

[24] M. Gobat, "The Invention of Latin America" en *American Historical Review*, p. 1357.

[25] P. Chaunu, "Interpretación de la independencia de América Latina" en *La independencia de América Latina*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1973, pp. 11-41, p. 27: «este instrumento concebido por la sociedad criolla [...] se vuelve contra ella. Esta sociedad criolla que con tanta intransigencia afirma la superioridad de los valores blancos edifica, al mismo tiempo, el complejo psicosocial que coloca encima de ella a los peninsulares».

[26] A. Lipschutz, *El problema racial de la conquista de América*, p. 263.

[27] R. Blanco Fombona, "Evolución política y social de Hispanoamérica", en *Ensayos históricos*, Ayacucho, Caracas, 1981, p. 158. «Según tarifa, proporcionada a la mayor o menor cantidad de sangre africana, se declara por dicha cédula blancos a los que no lo son». Cfr. S. Rodulfo Cortés, *El régimen de "las gracias al sacar" en Venezuela durante el periodo hispánico*, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1978.

[28] S. Bolívar, 28 de septiembre de 1815, en *Doctrina del Libertador*, Ayacucho, Caracas, pp. 75-79, p. 78.

[29] M. Lucena Giraldo, *A los cuatro vientos. Las ciudades de la América hispánica*, Marcial Pons, Madrid, 2006, p. 132.

[30] J. Juan y A. Ulloa, *Noticias secretas de América*, p. 419.

[31] F. de Azara, *Viajes por la América meridional*, Calpe, Madrid, 1923, vol. II, p. 166: «Esta aversión es tal que yo la he visto con frecuencia reinar entre los hijos y el padre y entre el marido y la mujer cuando los unos eran europeos y los otros americanos».

[32] A. Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, FCE, México D. F., 1993, p. 227.

[33] J. Martí, *Madre América*, pp. 49-50.

[34] R. Barón Castro, *Españolismo y antiespañolismo en la América Hispana*, p. 28.

[35] J. Juan y A. Ulloa, *Noticias secretas de América*, 1988, p. 420.

[36] J. V. Lastarria, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*, p. 80.

[37] J. V. Lastarria, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*, p. 83.

[38] J. Vasconcelos, *Bolivarismo y monroísmo*, p. 44.

[39] N. Miller, *In the Shadow of the State. Intellectuals and the Quest for National Identity in Twentieth-Century Spanish America*, Verso, Londres-Nueva York, 1999, p. 137: «Towards the end of the nineteenth century, a number of *pensadores* had drawn on social Darwinist theories which supplied rulling elites with an alleged rationale for a series of policies geared towards "whitening" their population».

[40] R. Graham, "Introduction" en R. Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, University of Texas Press, Austin, pp. 1-5, p. 2: «The period chosen for study, running more or less from 1870 to 1940, was the one in which the idea of race had its fullest development and received the *imprimatur* of science».

[41] Suscribo la postura de M. Rojas Mix, *Los cien nombres de América*, Lumen, Barcelona, 1992, p. 101: «Antes de que apareciera el *Essai sur l'inegalité des races humaines* (1853-1855), ya circulaban estas ideas: son las que inspiran a Sarmiento en el *Facundo* (1845)».

[42] J. V. Lastarria, *Recuerdos literarios*, Zig Zag, Santiago, 1967, p. 55 y p. 59

[43] M. Sagrera, *Los racismos en América "Latina". Sus colonialismos externos e internos*, p. 217: «En realidad era una teoría racista también, pero no nacionalista, como la hitleriana, sino antinacionalista».

[44] F. de Azara, *Viajes por la América meridional*, pp. 168-169: «La repugnancia por el trabajo, que es todavía más fuerte en América que en ninguna otra parte».

[45] S. Bolívar, 28 de septiembre de 1815, pp. 76-77.

[46] J. Vasconcelos, *Bolivarismo y monroísmo*, p. 82.

[47] E. Echeverría, *El dogma socialista*, p. 99.

[48] E. Echeverría, *El dogma socialista*, p. 101.

[49] F. Bilbao, *Sociabilidad chilena*, p. 167: «el elemento indígena español que no puede resistir en su orgullo a la innovación de creencias, de formas de gobierno, de costumbres liberales en la esfera pública y privada».

[50] F. Bilbao, *Sociabilidad chilena*, p. 164.

[51] R. Fernández Retamar, *Todo Calibán*, p. 67 y p. 72.

[52] Cfr. A. Edwards, *La fronda aristocrática en Chile*, Editorial Universitaria, Santiago, 2005.

[53] E. Echeverría, *El matadero*, Losada, Buenos Aires, 2016, p 128.

[54] Tomo la expresión «tumbos del republicanismo» del título del capítulo sobre la historia de la Venezuela del siglo XIX de E. Pino Iturrieta en *Historia mínima de Venezuela*, Turner-El Colegio de México, Madrid, 2018, pp. 87-140.

[55] D. F. Sarmiento, *Viajes*, 1997, p. 148.

[56] B. Pérez Galdós, *La vuelta al mundo en la Numancia*, Espasa, Madrid, 2008, p. 258.

[57] J. V. Lastarria, *Recuerdos literarios*, p. 54.

[58] E. Echeverría, *El dogma socialista*, p. 99.

[59] D. F. Sarmiento, *Facundo*, p. 129.

[60] S. Bolívar, 28 de septiembre de 1815 en *Doctrina del Libertador*, p. 78: «los mismos soldados libertos y esclavos que tanto contribuyeron, aunque por fuerza, al triunfo de los realistas».

[61] J. V. Lastarria, *Don Diego Portales, juicio histórico* en *Contra Portales*, p. 56.

[62] A. Belín Sarmiento, *Sarmiento anecdótico (ensayo biográfico)*, p. 37.

[63] J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, pp. 66-67.

[64] M. Rojas Mix, *Los cien nombres de América*, p. 223.

[65] J. B. Alberdi, B*ases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, 1945, p. 192.

[66] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 50.

[67] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 30.

[68] F. Pimentel, "Informe a la Junta de Colonización" (cit. T. Pérez Vejo, "Raza y construcción nacional. México, 1810-1910" en T. Pérez Vejo y P. Yankelevich (coords.), *Raza y política en Hispanoamérica*, pp. 61-99, p. 71).

[69] En J. A. Piqueras, "Seríamos blancos y pudiéramos ser cubanos" en T. Pérez Vejo y P. Yankelevich (coords.), *Raza y política en Hispanoamérica*, pp. 17-59, p. 29.

[70] M. Sagrera, *Los racismos en América "Latina". Sus colonialismos externos e internos*, p. 215.

[71] P. Funes, "Entre microscopios y crisoles" en T. Pérez Vejo y P. Yankelevich (coords.), *Raza y política en Hispanoamérica*, Iberoamericana, Madrid, 2018, pp. 101-146, p. 105. D. Scavino, *Narraciones de la independencia. Arqueología de un fervor contradictorio*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2010, p. 19: «ese nosotros que busca diferenciarse del resto de los americanos, y sobre todo de los indios, y que considera fortuito o contingente el nacimiento de los criollos en tierras ultramarinas».

[72] F. Frías, "Sobre inmigración", p. 46.

[73] F. Pimentel, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena*, p. 234.

[74] F. Bilbao, *Sociabilidad chilena*, p. 172.

[75] J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, p. 193.

[76] Ó. Terán, *Vida intelectual en el Buenos aires de fin de siglo (1880-1910). Derivas de la cultura científica*, FCE, 2000, p. 130 (en P. Funes, "Entre microscopios y crisoles" en T. Pérez Vejo y P. Yankelevich (coor-

ds.), *Raza y política en Hispanoamérica*, 2018, pp. 101-146, p. 112).

77 J. E. Rodó, *Ariel*, p. 25.

78 J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, p. 194.

79 C. Rama, *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina*, p. 280.

80 J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, p. 74.

81 J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, pp. 106-107.

82 J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. 9.

83 Cfr. P. García Jordán, "A propósito de derechos inalienables. Religión, progreso, inmigración y libertad de cultos. Organización de los católicos en Perú a mediados del siglo XIX, la sociedad católico-peruana" en *Boletín americanista*, 2006, LVI, pp. 103-118.

84 D. F. Sarmiento, *Conflicto y armonía de razas en América*, p. 380.

85 J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, p. 52.

86 V. Pérez Rosales, *Recuerdos del pasado*, Dulce Patria, Santiago, 2007, p. 288.

87 J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, p. 38.

88 D. F. Sarmiento, *La condición del extranjero en América* en *Obras Completas*, Universidad Nacional de la Matanza, 2001, vol. XXXVI, p. 31.

89 Tomo el término de «genocidio blando» de T. Pérez Vejo, "Raza y construcción nacional. México, 1810-1910" en T. Pérez Vejo y P. Yankelevich (coords.), *Raza y política en Hispanoamérica*, pp. 61-99.

90 B. Sarlo, "Buenos Aires: el exilio de Europa" en *Letra internacional*, CXXVI, 2018, pp. 5-22, p. 14.

91 D. F. Sarmiento a J. V. Lastarria, *Correspondencia 1844-1888*, 7 de enero de 1870, p. 75.

92 B. Figallo, "Argentina" en C. Malamud, *Ruptura y reconciliación. España y el reconocimiento de las indepedencias latinoamericanas*, Taurus, Madrid, 2012, pp. 219-238, p. 226.

93 R. Darío, "El triunfo de Calibán", p. 452.

94 J. Vasconcelos, *La raza cósmica*, p. 38.

Capítulo 5

Matar a la religión

5.1. LA MODERACIÓN TRANSFORMADORA

El catolicismo parecía la víctima perfecta para el liberalismo parricida. Su identificación con la cultura española lo predestinaba a la misma sentencia a muerte que se había decretado sobre la política, la economía y la raza heredadas de la Colonia. Para diferenciarlo del ímpetu revolucionario francés, los historiadores suelen recordar que la lucha de las repúblicas es contra España y no contra la Iglesia[1]. Sin embargo, desde una perspectiva antiespañola, es necesario explicar por qué los republicanos respetaron a una religión que, por haber legitimado espiritualmente al imperio, se merecía condena a la muerte tanto como los demás acusados. El comportamiento tibiamente anticlerical de la política decimonónica contrasta con una visión muy agria de la función de la Iglesia católica en la América española. La moderación política es compatible con un examen intelectual muy crítico. Se la considera el origen de los principales defectos de la colonia. Como dice Francisco Bilbao en *La América en peligro*, 60 años antes de que Carl Schmitt pusiera de moda la teología política, existe una identificación entre catolicismo y servidumbre y entre republicanismo y razón: «O el catolicismo triunfa, y la monarquía y la teocracia se enseñorean de la América. O el republicanismo triunfa, enseñoreando en la conciencia de todo hombre, la razón libre y la religión de la ley»[2].

Sin embargo, se prefiere transformar la religión heredada a través de una reforma gradual, no a través de una utopía aniquiladora. La religión española será tratada con más respeto que la política, la economía o la raza. Aunque no reconozcan ser sus sucesores, los liberales decimonónicos continúan el espíritu reformista de los ilustrados españoles del siglo dieciocho: están tan seguros de la necesidad de la reforma como de su coherencia con el catolicismo[3]. Aunque la reforma del catolicismo ya había sido iniciada por los Borbones, los republica-

nos suelen desconocer, voluntaria o inconscientemente, este precedente. Estos ilustrados de ambos siglos quieren introducir en la religión católica algunos aspectos del espíritu de la Reforma que España no completó en el comienzo de la Modernidad. No querían preparar a la sociedad americana para una vida individual y colectiva sin fe. Acostumbrados a imaginarse las nuevas repúblicas como expresión de sus deseos intelectuales, los reformistas americanos respetarán el principio de realidad en materias religiosas. Inusualmente, aceptarán que el primer paso para cualquier proceso de transformación nace del reconocimiento y la aceptación de la realidad que se quiere cambiar.

La precaución con que las repúblicas trataron al catolicismo no es fácil de explicar. No nace de un acuerdo táctico entre la élite política republicana y la eclesiástica. Dado el carácter socialmente elitista del proyecto liberal, es difícil entender por qué el bajo clero fue, entre los religiosos, el sector más favorable a la independencia. Mayoritariamente, los obispos, tanto peninsulares como criollos, apoyaron la causa realista. Muchos de ellos, también algunos nacidos en América, abandonaron su diócesis tras la declaración de independencia, lo que era previsible ya que, a causa del patronato, debían fidelidad al Rey de España. Más aún, hubo religiosos que condenaron la independencia como un asunto demoniaco. En 1810 el obispo de Michoacán Manuel Abad y Queipo declaró herejes a todos aquellos que colaborasen con la causa independentista. El obispo de Cartagena de Indias en 1817 Gregorio José Rodríguez ordenó que los feligreses gritasen *¡Viva el rey!* al entrar y salir de la catedral[4].

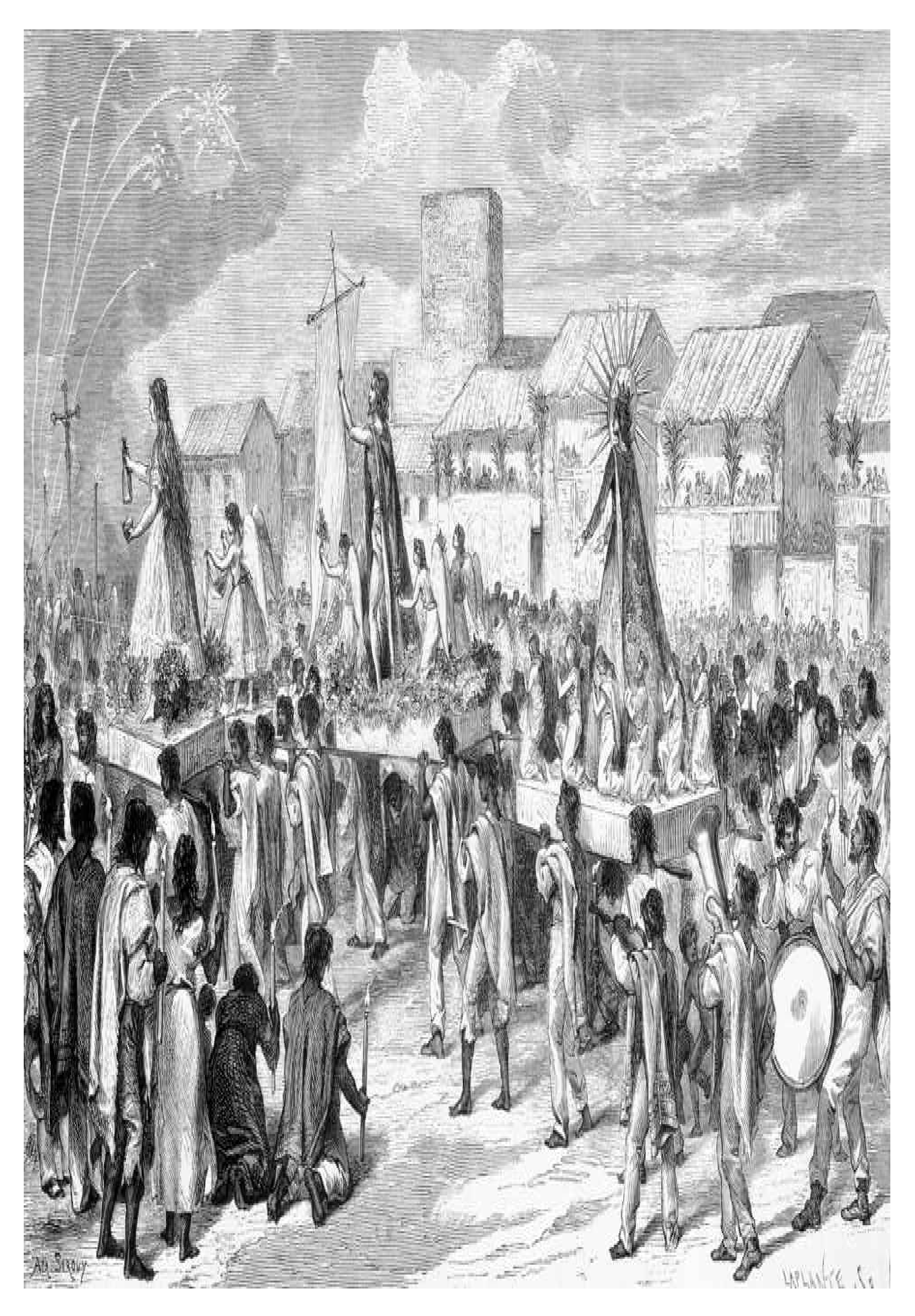
Desprovisto de su proverbial instinto diplomático, el Vaticano se inclinó por una Monarquía cuya política americana fue errática, consecuencia inevitable de la inestabilidad política de la Península. Roma fue una intransigente partidaria del rey Fernando VII. En 1816 el papa Pío VII publica una encíclica *Etsi longissimo* donde obliga a los obispos a condenar los proyectos independentistas. De modo mucho más autista,

el 24 de septiembre de 1824, un mes después de que los patriotas derrotasen a los realistas en la definitiva batalla de Junín, León XII volvería a defender la causa sin esperanza del rey[5]. En *Etsi iam diu*, la última encíclica en la que un sumo pontífice se pronunció sobre la independencia de la América española, este papa sigue estando convencido de que, cuando los obispos le recuerden al pueblo americano «las distinguidas cualidades» del Rey Fernando VII y del catolicismo ibérico, en América se renunciará al impulso independentista.

La biografía de Bolívar encarna simbólicamente las concesiones que el republicanismo y el catolicismo americano están dispuestos a hacerse. Por un lado, Bolívar respetará externamente a la Iglesia. Su sentido político le permite asistir a la misa dominical y agasajar sin escrúpulos de conciencia a influyentes prelados. Más aún, aprovechará el anticlericalismo del trienio liberal en España (1820-1823) para acercar a los conservadores americanos a la causa de la independencia. Que este respeto se daba más en el foro externo que en el interno queda demostrado por otros aspectos de su vida y pensamiento. Con su biografía del prócer, Salvador de Madariaga desató una polémica al poner en duda que Bolívar se hubiera confesado antes de morir. Incluso si Madariaga está equivocado, esta controversia no habría podido darse, si la fe de Bolívar hubiera sido más convencional[6]. Sin embargo, el prócer era partidario de un regalismo aún más extremo que el permitido a los reyes de España. En 1826, sin la autorización de Roma, nombra arzobispo de Lima a Carlos Pedemonte. En cualquier caso, esta actitud, interiormente tibia y externamente regalista, fue suficiente para modificar el criterio de algunos obispos partidarios de la Corona, como el de Popayán Jiménez de Enciso, el único obispo peninsular que adhirió a la causa patriótica. La contradicción entre los sentimientos antirreligiosos y el comportamiento respetuoso, tanto de Bolívar como de todo el liberalismo latinoamericano, es un tema que suele aparecer en las novelas de García Márquez. En *El general en su laberinto*, le hará decir al Libertador: «A fin de cuentas, todo es posible

en una ciudad donde acabamos de ver un excomulgado caminando bajo palio»[7]. Este Bolívar novelístico se olvida de añadir que es tan raro que la Iglesia pasee bajo palio a un excomulgado como que este anhele este tipo de honores.

Alejada de la ilustración radical que llevaba más de siglo y medio socavando los dogmas cristianos y los fundamentos de la teología, en su inmensa mayoría los liberales latinoamericanos entendieron que su reforma religiosa era solo práctica: muy moral, bastante política y nada metafísica. Al liberalismo le molesta la religiosidad española de bodas, bautizos y comuniones. Deseaban un catolicismo que no se desgastara en las procesiones de Semana Santa.



El grabado de 1873 recoge la imagen de la procesión del Domingo de Pascua en la localidad colombiana de Popayán. Los rituales católicos de exaltación fervorosa y multitudinaria, perduran en América porque, al

Anhelaba una religión que se relacionara de modo diferente con el gobierno secular y buscaba una religión que, al desentenderse del rito y centrarse en la moral individual, contribuyese al progreso pedagógico de las repúblicas. En *Juan de la Rosa*, el boliviano Nataniel Aguirre realiza un resumen concentrado de la degradación a la que los «agentes» de la corona someten al cristianismo: «La religión que han dejado oscurecer los mismos sacerdotes [...] no es ya la doctrina de Jesús. [...] Me han dicho que en cierta parroquia adoraban al toro de San Lucas o el león de San Marcos ¡y le rezaban con cirios en la mano! Tal vez harán lo mismo en otras con el caballo de Santiago y el perro de San Roque»[8].

El catolicismo español es más insoportable por su ineficacia moral que por su ridiculez metafísica. El dogma perturba no por su intrínseca irracionalidad, sino porque desvía a la religión de su verdadero objetivo: el progreso moral. A diferencia de Bertrand Russell, del barón d'Holbach y hasta del mismo Lutero, la metafísica católica es inocua para los reformistas americanos. En ningún momento, gastarán tiempo en debilitar los argumentos a favor de la existencia de Dios, la inmortalidad del alma o el gobierno providente del mundo. El proyecto liberal quiere un catolicismo más protestante: con una moral más rigurosa y cercana al espíritu del capitalismo. Sin embargo, esta reforma republicana es metafísicamente apática: se desentiende de los ataques de los luteranos a los dogmas marianos y los sacramentos de la eucaristía o del orden sacerdotal. Ante la urgencia de la educación popular, el misterio de la transubstanciación parece solo un exceso retórico, la cual no debe preocupar a la gran reforma del siglo: la política.

Además de querer amigarse con una curia hostil, se puede añadir un motivo más profundo por el que se respeta el catolicismo. Los liberales aceptan y reivindican el origen cristiano de su ideología. Piensan que la consecuencia lógica del cristianismo es el liberalismo. En algunos casos, la compatibilidad llega casi a la identidad. Los liberales se verán a sí mismos co-

mo los verdaderos cristianos. Esteban Echeverría defenderá de modo muy claro las raíces cristianas de la revolución moderna. El cristianismo es la «religión de las democracias», idéntico a los «instintos morales de la humanidad»[9]. Mejor aún, el liberalismo sería la cara política y el cristianismo la cara religiosa del progreso, verdadera teología política del siglo XIX. En *Sociabilidad chilena*, Francisco Bilbao dice que Jesús es un «liberal»[10]. No se desentienden del catolicismo, porque creen posible pelar la cáscara española y mantener el fruto del cristianismo, el cual es indistinguible del liberalismo. El origen compartido por el cristianismo y el liberalismo facilita el trato respetuoso. Esta inspiración progresista, que unifica al cristianismo y al liberalismo, permite entender por qué los liberales, en esta ocasión, prefieran operar a la madre patria antes que asesinarla.

En este capítulo, reproduciré en tres pasos la desespañolización del catolicismo: la separación entre Iglesia y Estado, la introducción de compromiso moral en la vida individual y la extirpación de costumbres y supersticiones de la vida religiosa. Por supuesto, cualquier estudioso de la historia del catolicismo en España podrá decir que reformas de este tipo ya habían sido practicadas en la Península[11]. Sin embargo, los liberales americanos pensaran que su proyecto de reforma es perfectamente original. Solo cuando el catolicismo esté desespañolizado, será posible que estas «repúblicas cristianas» se transformen en «repúblicas de cristianos»[12]. Debido a la estrecha unión entre Iglesia y Estado en la América colonial, la ruptura no se consumará. Las partes prevén un divorcio tan traumático que preferirán retrasar casi un siglo el fin del matrimonio. Aunque las repúblicas renuncian a un principio fundamental del liberalismo –la separación entre Iglesia y Estado–, se atreverán a exigirle al catolicismo una reforma moral. Este moralismo liberal quiere quitarle algunas costumbres al catolicismo y ponerle otras. Desea introducir moral y eliminar prácticas religiosas extravagantes, como las procesiones, la abstinencia de carne y la tentación, muy peligrosa para la política, de atribuir a la voluntad de Dios el origen de toda catástrofe natural.

5.2. UNA RELIGIÓN AL SERVICIO DE SU MAJESTAD

El catolicismo colonial padece una enfermedad de nacimiento. En América nace a la vez que su hermano gemelo: el poder. La superioridad de lo político sobre religioso posee un reflejo geográfico: el catolicismo era mucho más madrileño que romano. Roberto di Stefano ha escrito que, durante el periodo colonial, las relaciones con Roma estaban tan mediadas por Madrid que resultaban en la práctica inexistentes[13].

El lustro (1782-1789) durante el que el arzobispo de Santa Fe de Bogotá, el cordobés Antonio de Caballero y Góngora, es también virrey de Nueva Granada concentra la perfecta simbiosis entre trono y altar que caracteriza al imperio español. La religión se usó como un formidable cemento social. Al reformismo decimonónico, este uso político le parece pérfido. Genera tanto un problema político como religioso, porque concede a una institución idealmente privada una enorme influencia pública y porque desnaturaliza a un cristianismo que quiere distinguir al César de Dios. Separar religión y política es el paso fundamental para desintoxicar a una religión enganchada a la droga del poder político. Se trata de la mutilación necesaria para devolverle al catolicismo español una pizca de espíritu cristiano. La mezcla de sagrado y profano del cristianismo hispánico hace que tres pecados se hagan costumbre. El catolicismo español en América ha pecado al haber utilizado la cruz como espada, al haber proclamado discursos contrarios a la Independencia y al haber usado a la Inquisición para frenar el desarrollo intelectual de los americanos.

Muchas veces el programa liberal describirá un catolicismo despiadado. El catolicismo español es el compañero servil y cruel del imperio. Esta crítica no perdura hasta nuestros días. En *El laberinto de la soledad*, Octavio Paz afirmará que la evangelización es la cara positiva de la Conquista, la cual obliga a un juicio moral ambivalente sobre el dominio español en el Nuevo Mundo[14]. Creo que la postura de Paz reproduce una de las convicciones fundamentales de la conciencia española y,

en menor medida, latinoamericana de nuestros días, al menos en sectores conservadores. Hoy hasta pensadores muy críticos con el legado español en América pueden ver en la evangelización el contrapeso humanitario y moderador de la Conquista.

Se trata de una postura difícil de rastrear en las historias del catolicismo en América contenidas en las justificaciones de la independencia. En todas estas narraciones, se aplaude la labor de Bartolomé de las Casas y de otros religiosos de comportamiento humanitario. Sin embargo, como escribe el cubano Roberto Fernández Retamar en *Calibán*, «esos hombres, por desgracia, no fueron sino excepciones»[15]. Es habitual ver a la Iglesia como una pieza del engranaje de violencia militar y opresión política de la Conquista y del Imperio. A diferencia de la percepción contemporánea, los liberales no suelen describir al catolicismo como una instancia moderadora ni de la crueldad de la Conquista ni del dominio imperial. Por el contrario, se juzgará al catolicismo como la campaña publicitaria con que el usurpador intenta y consigue engañar al usurpado. La religión católica no será el consuelo con que se alivian las cargas de la Conquista, sino uno de las transgresiones fundantes. Por el contrario, «las creencias falsas que la conquista implantó» son los pilares del despotismo español[16].

La crítica religiosa se pronuncia en tono casi blasfemo. Con la naturalidad con que interpretan el papel de teólogos, los liberales consideran impío y herético el catolicismo que los españoles han propagado por América. Se fustiga la unión entre trono y altar con una metáfora sangrienta, casi gore. Cuando se juzga la Conquista, muchas veces se describe a la cruz como una espada, como si fuera el arma con que los conquistadores cortaban cabezas a los indios: «Bastaba ya enarbolar el estandarte de la cruz para asesinar a los hombres impunemente, para introducir entre ellos la discordia, usurparles sus derechos y arrancarles la riqueza que poseían en su patrio suelo»[17]. La espada mata, la cruz remata. En el poema de José Joaquín Olmedo *La victoria de Junín*, el catolicismo español legitima la violencia. Si este poema, como todo el liberalismo, vibra de res-

peto por la religión como «fuente pura y santa/ de amor y de consuelo para el hombre», el catolicismo español queda excluido de estas propiedades curativas, pues los únicos sacramentos que trajo a América fueron «sangre, plomo veloz, cadenas»[18]. Francisco Bilbao atribuirá a su origen musulmán la violencia del catolicismo español. Durante la Reconquista, la violencia musulmana se habría infiltrado en la religiosidad castellana. Por este motivo, en *Los Araucanos*, los conquistadores españoles quedarán descritos como «soldados de Mahoma»[19].

La legitimación de la violencia imperial hace del catolicismo una religión falsa, deformada por los intereses políticos. *Sociabilidad chilena* de Francisco de Bilbao se estructurará sobre la oposición entre un catolicismo falso y un cristianismo verdadero. En primer lugar, Jesús y Pablo aparecen como rivales. Si Jesús es la verdad y la libertad religiosa, Pablo será la mentira y el despotismo. El principio contenido en la carta de San Pablo a los Romanos, «toda autoridad viene de Dios», incomoda al proyecto de la independencia desde el primer instante[20]. De acuerdo al principio paulino, rebelarse contra la monarquía –contra cualquier autoridad– es lo mismo que declararle la guerra a Dios. De hecho, Pío VII en su encíclica contra las independencias se apoyará en este versículo del Evangelio. Si el mexicano Fray Servando Teresa de Mier desestimará esta frase como «una simpleza» conveniente para la monarquía española, Bilbao también la despreciará como expresión del autoritarismo de Pablo, el cual, a pesar de contradecir el mensaje cristiano, habría sido fundamental en la conformación del catolicismo[21]. Para desprestigiar el principio paulino, Bilbao lo espacializará. En primer lugar, condenará al autoritarismo paulino por ser español; en segundo lugar, lo criticará por ser «oriental». El principio de que toda autoridad viene de Dios pervierte políticamente al cristianismo. Si inicialmente era útil para la supervivencia de los primeros cristianos, pues los hacía dóciles a todas las autoridades gobierno, posteriormente se convirtió en el mejor aliado del despotismo ejercido por reyes cristianos. De acuerdo a su versión paulina, el cristianismo se convierte

exclusivamente en un «instrumento activo de sujeción»[22]. Las cartas de Pablo sirven como una inestimable fuente de obediencia para todo poder, aunque sea tan ilegítimo, ineficiente y cruel como el imperio español.

En su historia personal de la leyenda negra, los liberales latinoamericanos reformularán el tópico de la Inquisición. Para la leyenda negra, la Inquisición constituye la institución española más cruel. El pensamiento liberal latinoamericano también está convencido de la españolidad de este tribunal de control de conciencia. Sarmiento ve en Rosas el heredero de esta institución española dedicada a la «persecución a los hombres de saber y a los extranjeros»[23]. Sin embargo, lejos de las exageraciones habituales, existe una crítica irónica y desapasionada de la Inquisición. Critican de modo original uno de los combustibles más energéticos del odio antiespañol. Para los americanos, la crueldad de la Inquisición consiste en haber asfixiado todo impulso intelectual en América.

Estos republicanos escribirán con la prudencia aconsejada por los historiadores españoles partidarios de la leyenda rosa quienes, como Elvira Roca, recuerdan que la Inquisición española solo mató a 220 protestantes en tres siglos, muchos menos que otros tribunales similares en el resto de Europa[24]. Los liberales latinoamericanos son más perspicaces. Saben que la Inquisición es una institución efectiva de sujeción intelectual solo cuando ejerce la violencia directa de modo excepcional. En las culpas que los liberales le echan no se encuentra el asesinato indiscriminado, sino la parálisis intelectual y moral, herencia letal para el proyecto republicano. Dominada por la Inquisición, la sociedad colonial se parecerá a ese niño que, aterrorizado por la mirada de sus padres, no necesita ni que le peguen ni que le griten para obedecerlos. Con su habitual exageración, el chileno Lastarria hablará del «terrorismo de la Inquisición»[25]. Sin embargo, la crítica más interesante sigue otro camino. Se trata del instrumento teológico-político que ha conformado en América un pueblo ignorante y servil. Si políticamente normalizó la tiranía, desde un punto de vista intelec-

tual ha «degradado a la clase de los brutos a los americanos»[26]. Docilidad política y apatía intelectual: estos son los cargos de los que los liberales le acusan.

En América, la Inquisición española reprime de modo muy poco espectacular. La Inquisición de Lima no persigue a sofisticados teólogos protestantes ni a revolucionarios cuáqueros, sino a las beatas cuya visibilidad social la Iglesia ha promocionado con un espíritu algo maquiavélico. La Inquisición no ha de perseguir ideas heréticas o revolucionarias que en América son desconocidas, sino precisamente a aquellos fieles que, sin dudar del catolicismo, se han pasado de la raya del fervor. Su adversario más temible es alguna señora que quiere «entenderse con el ángel caído». De modo habitual, acosará a católicas apasionadas cuya devoción es funcional a la ortodoxia católica. En un primer momento, con sus confidencias con santos y vírgenes, estos creyentes elevan el espíritu religioso de la población. En un segundo momento, cuando la pasión religiosa se ha elevado tanto como para competir con la influencia de la estructura eclesiástica, el cristiano carismático será condenado por la Inquisición para recordarle al pueblo quién manda. Después de haber dejado que una viejita adquiriera fama de santidad, mejorando la calidad de vida del vecindario a través de pequeños milagros o charlas amigables con la Virgen María, la Inquisición la castigará para recordar quién es la dueña del monopolio religioso. La ejecución de la sentencia se convertía así en un escenario en el que se exalta el poder de la Iglesia en unas tierras donde perseguido y perseguidor son teológicamente ortodoxos[27].

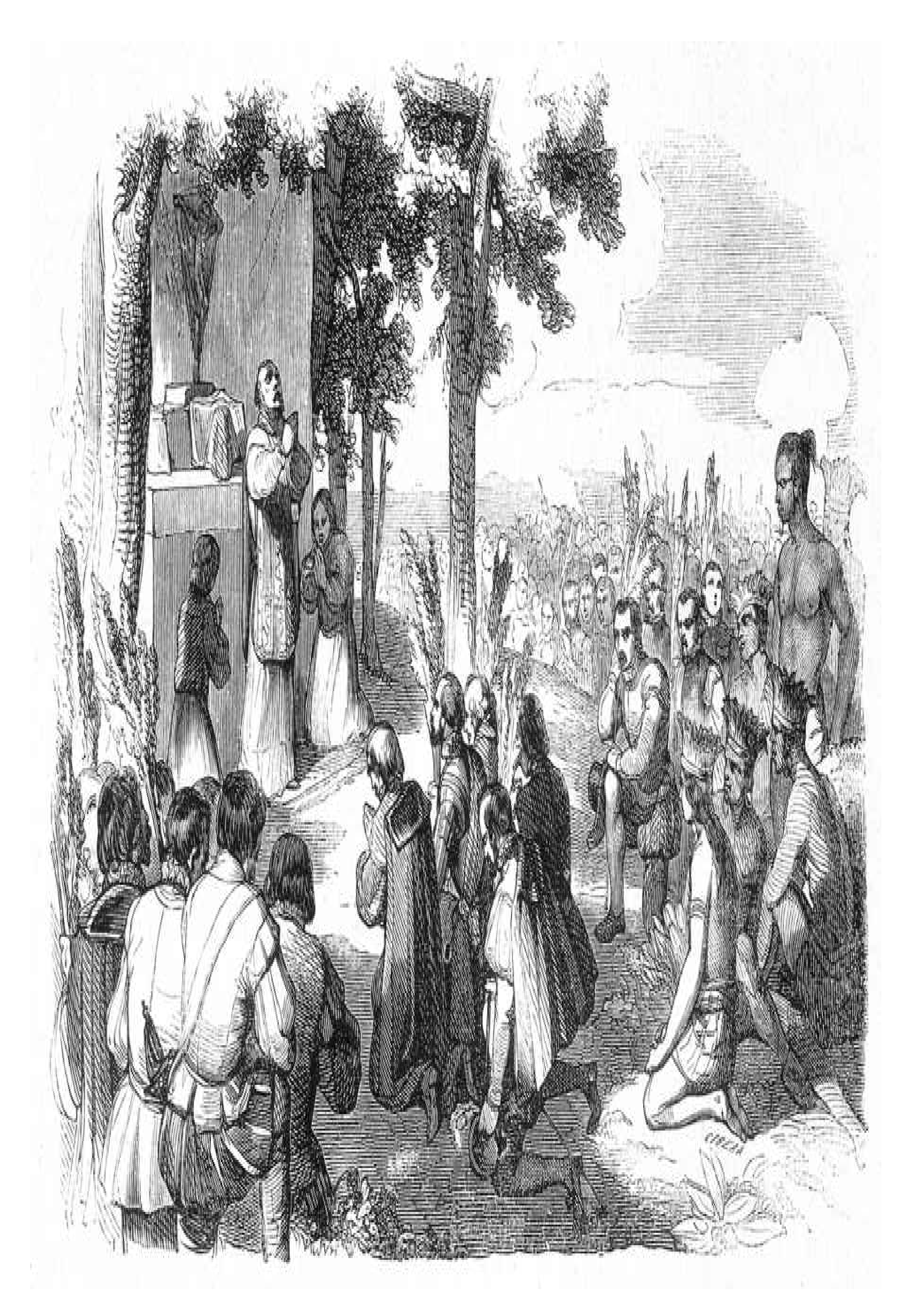
Más allá de sus excesos, la identificación entre religión y poder era inevitable. En la conciencia virreinal, la evangelización otorga a los reyes de España el derecho de gobernar América. Un episodio especialmente extravagante confirma que la evangelización legitimaba el poder de la Monarquía. Si América ha entrado en la jurisdicción de la corona española por haber llevado el cristianismo a este continente, los americanos podrán deshacerse del poder español si se demuestra que eran cristia-

nos antes de que llegase Colón. El dominico mexicano Fray Servando Teresa de Mier pondrá a disposición de los argumentos independentistas una historia precolombina de la evangelización. Mientras que los mormones creen en que, inmediatamente después de que resucitara, Jesús predicó en América, Teresa de Mier defenderá que, antes de que llegasen las órdenes misioneras, los mexicanos ya habían sido cristianizados.

A diferencia del fundador de los mormones Joseph Smith, figura marginal en la historia intelectual de los Estados Unidos, Teresa de Mier es un pilar de la conciencia cultural latinoamericana. El 12 de diciembre de 1794 el fraile dominico, tan contestatario como Tomasso Campanella o Giordano Bruno, también ilustres miembros de esta orden, pronunció en la Iglesia de Tepeyac el sermón en que sostenía que los americanos habían sido cristianos antes de la evangelización española. De acuerdo a sus investigaciones, Santo Tomás, el discípulo que solo creyó en Jesús tras meterle los dedos en el costado, había llevado el cristianismo a América. Para certificar esta evangelización precolombina, Fray Servando Teresa de Mier hará un recuento de las imágenes y prácticas de las religiones indígenas en las que se pueden detectar restos de cristianismo. Las cruces y el rito del bautismo son vestigios cristianos en la religión de los indios. Los indios con que se encuentran los españoles a comienzos del siglo XVI son paganos por la persecución con que el rey Tula acosó a este cristianismo primitivo. El dominico está tan convencido de esta evangelización primitiva que hace decir a un tal doctor Traggia, cronista de la corona de Aragón, que, con la décima parte de las pruebas del cristianismo precolombino, los españoles estarían seguros de que Santiago predicó en España[28].

Las consecuencias políticas de esta historia eran evidentes para el auditorio culto del México virreinal: la élite criolla y la peninsular. Si se confirma esta evangelización alternativa, el poder sobre los territorios americanos de los reyes de España debe considerarse ilegítimo. Como escribe Reinaldo Arenas en

su biografía novelada del fraile *El mundo alucinante*, este sermón quita «toda razón que justificara la presencia de los españoles en tierras ya cristianas antes de su llegada»[29]. Más allá de la verosimilitud de esta supuesta evangelización primitiva, la anécdota recuerda que la cristianización no es la cara amable de la conquista, sino su justificación estructural. La monarquía aparece como la propietaria de la religión: la obediencia a los monarcas españoles es el pago que se debe realizar por el servicio de la cristianización. La evangelización no se entiende como un acto humanitario, sino como una gesta a través de la que –la Monarquía– el Monopolio del poder político en América.



Hernán Cortés participa en la misa del Domingo de Ramos junto a los indios de la región mexicana de Tabasco. Que la conquista americana fuera auxiliada y legitimada por la Evangelización se entiende como for-

ma de conseguir la sumisión de la población indígena con pocos recursos militares…, pero no es tan sencillo justificar por qué el liberalismo republicano no renunció al manejo de la Iglesia para sus fines políticos.

5.3. DIVORCIARSE TRAS TRES SIGLOS

Para desespañolizar el catolicismo americano, será necesario que la política y la religión se separen. Solo cuando se declare el divorcio, se rescatará a la religión cristiana de este matrimonio destructivo. El liberalismo aportará un argumento definitivo para separar religión y política. En su vertiente teológica, el liberalismo se inspira en las palabras de Jesús: «dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», las cuales quiere interpretar de modo más literal que la eclesiología católica. Al comienzo de la biografía que Sarmiento escribe de Félix de Aldao, dominico reconvertido en militar, se narra una anécdota que confirma la nitidez con que el liberalismo quiere distinguir ambos campos. Después de ver cómo Aldao había conseguido matar a un buen número de soldados realistas, Las Heras, liberal canónico, reproducirá la convicción de la separación de esferas: «Padre, cada uno en su oficio: a su paternidad el breviario, a nosotros la espada»[30].

Para que estos dos ámbitos funcionen correctamente, deben tocarse lo menos posible. La voluntad de rescatar la pureza del mensaje evangélico confirma el espíritu religioso de este proyecto reformista. Para el liberalismo, despolitizado y desespañolizado, el catolicismo será mejor y más cristiano. La separación de la religión y la política había de parecerle imposible a una pareja que había compartido todas sus propiedades durante trescientos años. Como ha recordado Roberto di Stefano, durante la colonia, «la religión estaba […] fundida en las demás dimensiones de la vida social»[31].

La ley de Bernardino Rivadavia de 1827 intentaba impedir que el púlpito se convirtiera en altavoz de convicciones políticas: «Queda prohibido hacer mención de cuestiones políticas en ningún discurso público religioso que se pronuncie en el templo del Señor, donde no debe oírse sino la moral santa del Evangelio, los preceptos del Redentor del mundo, los consue-

los de la religión divina y los ruegos de los fieles»[32]. Más allá de que su objetivo consiste en acallar a sacerdotes antiliberales y antiunitarios –sus enemigos políticos–, en esta prescripción se refleja de manera canónica la comprensión del liberalismo de la religión: su elevación y pureza deben evitar la suciedad de la política.

La naturalidad con la que la religión se confundía con la política permite explicar la posibilidad de que, por un lado, la mayoría de los historiadores del catolicismo en América insistan en que el liberalismo no es anticlerical y que, al mismo tiempo, la Iglesia decimonónica se sintiese agredida. Leída en 2019 la reforma rivadaviana no solo no parece antirreligiosa, sino coherente con la actual autocomprensión del catolicismo como religión. En 1827, la Iglesia hispanoamericana, más madrileña que romana, una institución que se había entendido a sí misma como brazo civilizador del Imperio, se sintió agraviada por este arresto domiciliario[33]. Los conservadores acusarán a los liberales de fomentar una «diablocracia» por la marginación política, por la reclusión a la intimidad a la que el reformismo somete al catolicismo. Las ambiciones liberales podían ser interpretadas como anticlericales pues, incluso si en sí mismas bendecían la espiritualidad de lo religioso, de hecho atacaban la mundanidad de una Iglesia que solo sabía ser mundana.

Por este motivo, a lo largo del siglo XIX, la Iglesia será enemiga en la mayoría de los países latinoamericanos del proyecto liberal. Se fundarán sociedades como la Católico-Peruana para defender «las inmunidades y privilegios seculares de los cuales ha gozado la Iglesia». Cuando esta Iglesia de origen español y monárquico sea obligada a cambiar influencia política por pureza espiritual, le plantará cara, incluso tomará las armas contra el liberalismo. Esta insatisfacción justificará de modo teológico-político el dominio de Rosas y de otros políticos antiliberales. Para Sarmiento, el poder federal se construyó sobre una Iglesia y un pueblo a los que desagradaba la nueva ecuación entre religión y política: «De esta escuela de predicadores

salen en las colonias españolas los terroristas políticos, de sus blasfemias contra los impíos han salido el *mueran los salvajes unitarios*. De ahí han salido las chispas que apasionaron a la muchedumbre, y la lanzaron a los crímenes, las matanzas de los que hemos sido víctimas»[34]. La crítica de Sarmiento, flemática contra la Inquisición, se convierte en una apasionada diatriba cuando censura a los curas guerrilleros.

Si la separación entre religión y política amenaza a una Iglesia que no quiere recluirse en la conciencia de los fieles, el acuerdo del divorcio también será incumplido por un poder político que quiere conservar los beneficios de manejar a la Iglesia. De nuevo, la república no aparece como un joven, sino como un adulto con vicios imposibles de erradicar. Miranda le propondrá al gobierno inglés que célebres jesuitas, expulsados por Carlos III del imperio español, gobiernen Chile y México cuando alcancen la independencia[35]. Esta propuesta constitucional habría de sorprender al *premier* Pitt, quien debía de ver con peores ojos una América española gobernada por jesuitas que por Borbones.

La ocurrencia de Miranda recuerda que la separación entre Iglesia y Estado es mucho más difícil en la práctica que en la teoría. El reconocimiento de la libertad de cultos debería ser la primera consecuencia de este distanciamiento. La separación entre religión y política confiere automáticamente a los individuos el derecho de adorar a Dios del modo que mejor les parezca. En 1874, se debatirá la reforma del artículo quinto de la Constitución de 1833, el cual decía que «la religión de la República de Chile es la Católica, Apostólica, Romana; con exclusión del ejercicio público de cualquiera otra». En su discurso a favor de la libertad de cultos, el entonces diputado José Manuel Balmaceda, presidente del país desde 1886 hasta su suicidio en 1891, defenderá que, dado que todos los individuos tienen el deber de adorar a Dios, la constitución chilena condena a la impiedad a los no católicos, pues limita sus posibilidades de expresión religiosa[36]. Un buen católico, una persona verdaderamente respetuosa de Dios, debe defender el de-

recho de todas las personas a expresar en público sus sentimientos religiosos. De nuevo, se comprueba la facilidad con que el liberalismo, para defender su proyecto político, se convierte en un discurso teológico. El catolicismo obligatorio es doblemente impío: fomenta las falsas conversiones e impide que los no católicos adoren adecuadamente a Dios.

La fecha de la aceptación de la libertad de cultos en las constituciones latinoamericanas es muy variable. En Buenos Aires, se admite en 1822. En Venezuela, en 1834. En Perú, no se aprobará hasta 1915. Más allá de su carácter tardío, ideológicamente la conciencia liberal no duda sobre su idoneidad: cuanto más lejos se esté del catolicismo español, más cerca se estará de la total libertad de cultos (aunque las constituciones españolas de 1869 y 1931 reconocieron la libertad de cultos, solo la de 1978 consiguió un efecto duradero). Un orden político sano no debe sostenerse con la adrenalina de una religión única. La libertad de cultos es un objetivo fundador para el liberalismo latinoamericano. Por esta razón, Francisco Bilbao reprochará que la constitución chilena de 1828, en principio liberal, prohibiera el ejercicio de cualquier otra religión diferente de la católica[37]. Antes que él, Echeverría había defendido en *El dogma socialista* que todo individuo goza del derecho de profesar en público su religión. Por este motivo, el Estado deberá tolerar cualquier credo. Quitar este derecho a los individuos es signo de despotismo: «Los tiranos han fraguado de la religión cadenas para el hombre, y de aquí ha nacido la impura liga del poder y el altar»[38]. Por este motivo, cuando Saranyana afirme, en su *Breve historia de la teología latinoamericana*, que en el pensamiento religioso latinoamericano del siglo XIX no hay una defensa de la libertad de cultos, desconoce estos precedentes liberales. Si quiere realizar una reconstrucción global del pensamiento teológico en América Latina, Saranyana comete un error. En la América española, no solo los sacerdotes escriben teología. En este caso, el punto de vista de la sociología profesional es difícil de justificar. Los liberales siempre se consideraron a sí mismos teólogos mucho mejor prepa-

rados para penetrar en la esencia del catolicismo que los escolásticos. Que esta seguridad de los liberales no era presuntuosa queda demostrado por el hecho de que, después de más de cien años, la Iglesia católica adoptara de modo casi exacto la comprensión liberal de la relación entre poder civil y poder religioso.

El desconocimiento de la libertad de cultos en muchas constituciones latinoamericanas del siglo XIX se puede explicar sin recurrir a la constante incoherencia entre teoría y práctica que marca la historia de la América española. Los políticos liberales podían no sentir como una traición que las constituciones republicanas declarasen la unanimidad católica por un motivo muy sencillo: apenas había población no católica en la América del siglo XIX. El inmigrante disidente era más una mercancía que debía importarse que una especie en peligro de extinción. Cuando aceptan que la expresión pública de lo religioso queda manipulada por el catolicismo monopolice el uso público de la religión, los liberales no conculcan los derechos religiosos de ningún habitante. Simplemente retrasan la llegada de los inmigrantes protestantes. En la historia del liberalismo latinoamericano, hay una conexión necesaria entre inmigración y libertad de cultos[39]. Si no se promueve la primera, será superfluo conceder la segunda. Al no admitir la libertad a los disidentes, se retrasa el sueño del progreso a través de una inmigración blanca y protestante. En Hispanoamérica, la libertad de cultos no se entiende solo como una exigencia de la constitución liberal, sino también como un impulso fundamental para transformar estos países a través de la inmigración.

La separación de Iglesia y Estado es el primer paso para la desespañolización del catolicismo. Para los liberales, alejada del poder, la religión es más fuerte. El catolicismo español era instrumento de fines más políticos que religiosos, como se comprobó, con especial dureza en Paraguay, cuando Carlos III decretó en 1767 la expulsión de los jesuitas, considerados los mejores misioneros para convertir a los indios[40]. Al despoliti-

zarla, la religión pasaría de ser una institución extensa, pero amorfa y dependiente, a convertirse en algo más pequeño, pero más musculoso y autónomo. También en este caso la experiencia de los Estados Unidos fue considerada modélica. Los liberales suramericanos conocerán los beneficios de la separación entre religión y política a través de la experiencia norteamericana. Los cubanos Varela y Martí reivindican la solidez de una religión que no sigue el ritmo del poder. En *Madre América*, Martí retratará a un clérigo norteamericano que, a diferencia del servil sacerdote español, protesta con energía ante la menor intromisión del gobernador político en temas religiosos. Este adecuado equilibrio entre religión y política hace que hasta el minoritario catolicismo estadounidense sea preferible al mayoritario catolicismo hispánico. Con entusiasmo describe Martí la fundación de Maryland: «viene el católico perseguido por su fe, y funda un Estado donde no se puede perseguir por su fe a nadie»[41].

Si retrasar la libertad de cultos no le atormenta, más compleja para la conciencia liberal será la aceptación y reivindicación del derecho de patronato. El pastor norteamericano puede evitar la intromisión del poder político en cuestiones religiosas, porque este no puede destituirle. La situación era muy diferente en la América española. A causa del derecho de patronato, los sacerdotes y los obispos eran nombrados por la Corona. Como las repúblicas querrán mantener esta influencia sobre los nombramientos de los eclesiásticos, la curia seguirá siendo dependiente del poder político: ya no de una Monarquía católica, sino, paradójicamente, de una república que entiende el poder en un sentido laico.

¿De dónde procede este derecho de los gobiernos a nombrar a los obispos? Se trata de un privilegio que el papa concedió a la Monarquía española por la evangelización de América. La Iglesia colonial se parecía más a un ministerio del Estado que a una asociación privada de fieles. La Monarquía española gozaba de una enorme capacidad de influencia: la presentación de obispos, el pase regio para todos los documentos pon-

tificios, la determinación de los límites de las diócesis, el control sobre los misioneros, la tutela de la comunicación entre los obispos y la Santa Sede y, aunque nunca llegó a ejercerla, la regulación de la convocatoria y celebración de concilios provinciales[42].

De este modo, cuando los nuevos países decidan reabsorber el patronato en su estructura jurídica, saben que están transgrediendo uno de los principios fundamentales del liberalismo[43]. En este caso, la reforma no se traiciona por la indocilidad de la materia hispanoamericana, sino por el cálculo político de la élite liberal. Esta se aprovecha de la costumbre española de ver en la religión un instrumento político. La admisión del derecho de patronato representa una doble traición. La primera: a uno de los principios fundamentales del liberalismo: la separación entre Iglesia y Estado. La segunda a la antiespañolidad de este proceso: las repúblicas aceptan un privilegio cuyo origen y funcionamiento es escandalosamente español y monárquico. Para moderar este conflicto entre el principio liberal y la práctica republicana, una gran cantidad de pensadores latinoamericanos, como Bello y Sarmiento, intentaran naturalizar este derecho de patronato[44]. Este no se entenderá como una intromisión de lo político en lo religioso, sino como un instrumento necesario para las funciones del Estado. El liberal ecuatoriano Juan Montalvo argumentará que «sin el pase» de las autoridades políticas sobre los nombramientos de los obispos serían nulas todas las prerrogativas del poder político[45].

Al liberalismo no le costará encontrar una justificación para no tomarse en serio a sí mismo. Por un lado, era perfectamente consciente de que los ideales liberales no habían calado en el pueblo. Para este, la pertenencia al catolicismo era el principal motivo de identidad política. Contra la ley de libertad de cultos promovida por Rivadavia, se manifiesta la «chusma» en la que participó un sobrino suyo, José María Urien, lo cual lo llevó a ser fusilado sin que su tío intercediera a su favor[46]. La tolerancia religiosa era uno de los puntos que más distanciaba

a la élite liberal de un pueblo orgulloso de su unanimidad católica. El cura atesoraba una autoridad simbólica de la que carecía el funcionario republicano. Si existe una cierta regresión en el reconocimiento legal de la libertad de cultos –lo cual ocurrirá en Argentina–, se debe a que el pueblo considera impío que el catolicismo deba compartir con otras religiones el espacio común. Reaparece la tensión entre el reformismo de la élite liberal y el inmovilismo popular. Además, la jerarquía de la Iglesia, sobre la que más influía el derecho de patronato, había sido una empecinada enemiga del proyecto republicano. El liberalismo se siente obligado en este campo a actuar con una dosis de realismo: renunciar al derecho de patronato no solo implicaría perder un amigo tibio, sino enfrentarse de manera perpetua a un enemigo formidable. Si la aceptación del derecho del patronato supone una doble traición, al liberalismo y al antiespañolismo, también supone un doble refuerzo para la estabilización de las nuevas repúblicas: el dominio sobre la Iglesia y el control del pueblo.

5.4. MORALIZAR LA RELIGIÓN

La desespañolización del catolicismo atraviesa dos etapas. La primera lo despolitizará, lo hará menos mundano y más espiritual. En la república, la religión se abstiene de la coacción. El primer episodio de la reforma es más político que espiritual, más estatal que moral. Aunque también posee una inspiración religiosa, esta estrategia es coherente con la comprensión de que la sociedad debe concentrar su poder coactivo en una sola institución: el Estado. Como árbitro de las diferencias sociales, decidirá hasta dónde debe llegar la religión, dónde puede meter su cabeza y dónde no, establece primero qué es de su propiedad para luego dejarle una parte, la que él quiere, a la Iglesia. Se trata de un principio que no solo funda el liberalismo, sino el mismo Estado moderno como neutralizador de hipotéticos conflictos religiosos al interior de la sociedad. Un Estado sin este poder simplemente no es un Estado.

El proyecto liberal irá más lejos. También querrá desespañolizar y mejorar el catolicismo desde una perspectiva netamente

religiosa. Los liberales no solo determinan la cantidad de catolicismo en la sociedad, sino también su calidad. Desespañolizar conducirá a un catolicismo menos ritual y más moral. Si inicialmente se busca separarlo de la política y desplazarlo a la intimidad, el reformismo liberal se atreverá a proponer una nueva intimidad. La desespañolización del catolicismo será plenamente satisfactoria, solo cuando en América la religión se entienda principalmente como una moral individual y racional.

De nuevo, el contraste entre colonia buena y colonia mala respalda esta reforma moralista. Frente a un cristianismo supersticioso y ritual, a la religión norteamericana solo le preocupan las buenas obras. Los liberales latinoamericanos admirarán la coherencia entre credo y moral del cristianismo norteamericano. En su retrato de la religión estadounidense, Alberdi la alaba por su inclinación moral y pragmática. En este contexto, la preferencia por una educación práctica frente a una instrucción teórica se reformulará como oposición entre teología y religión. Una sociedad moralmente íntegra puede despreocuparse de la teología. La religión debe ayudar a portarse bien, no a pensar con sutileza. Los norteamericanos no tienen teólogos, pero son decentes. Aunque Italia haya «llenado de teólogos el mundo», la sociedad italiana no se ha elevado moralmente por esta vocación teórica de sus sacerdotes. América necesita «de la religión el hecho y no la poesía, y ese hecho vendrá por la educación práctica, no por la prédica estéril y verbosa»[47].

¿Quién era el santo prototípico del catolicismo virreinal? Santa Bárbara. ¿Cuáles eran sus virtudes? De ella no se obtienen avances espirituales, sino ventajas materiales: protege de los rayos. ¿Quién será el santo patrón del nuevo cristianismo latinoamericano? Benjamin Franklin. Los motivos de esta canonización unen el interés científico con el religioso. La filantropía tecnológica de Franklin hace de Santa Bárbara una hipótesis innecesaria: «un día presenta a la humanidad entera un instrumento sencillo para someter los rayos del cielo y puede

vanagloriarse de redimir millones de vidas con el preservativo que dotó a los hombres, este hombre debe estar en los altares de la humanidad, ser mejor que Santa Bárbara, abogada contra rayos, y llamarse el Santo del Pueblo»[48]. El liberalismo racionaliza el utilitarismo que también inspira a la religión virreinal. Si los santos son venerados por los beneficios que entregan, entonces esta misma lógica permite reverenciar a los científicos, si conceden estas ventajas de modo más generoso y previsible.

Como ya es costumbre, la generación del centenario criticará esta religión liberal, centrada en la utilidad y en la conducta. Rubén Darío llegará a acusar de ateísmo a esta religión pragmática, pues los norteamericanos tienen «templos para todos los dioses y no creen en ninguno»[49]. Rodó considerará que el utilitarismo cristiano de los *founding fathers* acostumbra a los hombres a una existencia plácida, carente de heroísmo. Como un anti-Sarmiento, Rodó considera que la religión de Franklin es insuficiente, como «un leño frágil cuando se trata de subir las altas pendientes»[50]. Para Rodó, el catolicismo ha de conservar un resto de heroísmo y espiritualidad, los cuales estarían en contradicción con la santificación del trabajo cotidiano de la religiosidad cómoda de Franklin.

El catolicismo americano deberá tener una moral más racional. Esta moralidad racional no es políticamente neutra. La religión ha de convertirse en rama de la legislación penal[51]. Aparece como un segundo *Deus ex machina* que entrega a las sociedades americanas las bases sociales para alcanzar el deseado progreso político. Antes de que Weber escribiera *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, los liberales latinoamericanos preveían que un catolicismo más protestante y menos español traería prosperidad a estas ruinosas repúblicas. La misma corrupción remitirá, cuando el cristianismo se viva más como esfuerzo moral que como conjunto de prácticas sagradas, cuando «el catolicismo menos preocupado por el rito y más dedicado a poner en obra los postulados que se van quedando nada más que escritos»[52]. Si todas estas previsiones son cohe-

rentes con una época en la que el protestantismo se sentía dueño del signo de los tiempos, existe un beneficio de esta moralización del cristianismo más difícil de prever. Hoy se asocia a Latinoamérica con el anti-individualismo, con la importancia de la familia y de la comunidad. Con ironía, Mauricio Tenorio-Trillo ha escrito: «¡Oh Magia de Latinoamérica que incluye el nosotros!»[53]. Sin embargo, la superioridad moral del protestantismo también se revelará en un mayor compromiso comunitario. Un cristianismo moral arreglará la desordenada vida familiar en América. Un catolicismo más protestante será también un catolicismo más familiar. En este punto, habrá una continuidad entre la reforma moral y la racial. El inmigrante, de costumbres menos donjuanescas que los conquistadores y sus descendientes, estabilizará la vida familiar. Cuando Félix Frías enumere las bondades del inmigrante, este aparecerá como alguien que «practica los deberes de la familia, los que lo ligan a Dios y a los demás hombres»[54].

La despreocupación familiar vuelve a considerarse una de las herencias del catolicismo español, más centrado en el sacramento del matrimonio que en los buenos hábitos familiares. El catolicismo colonial habría sido incapaz de crear una sociedad donde la pareja monógama fuese el modo unánimemente aceptado de vivir la sexualidad. Los motivos de este fracaso son numerosos, entre ellos la incapacidad para controlar la base polígama de las sociedades indígenas. Desde el momento de la Conquista, a los españoles les llamará la atención la apertura sexual de población femenina en América. El matrimonio no fue capaz de reducir la variedad del comportamiento sexual durante la colonia, lo cual los reformadores decimonónicos verán no como un signo de modernidad, sino como un impedimento para el progreso material. También en las costumbres sexuales se abre un abismo entre norma (un matrimonio indisoluble monógamo) y realidad social (bastante más creativa).

Por este motivo, a los viajeros peninsulares del siglo XVIII les escandalizarán no ya las costumbres sexuales de los indios,

sino el libertinaje de una sociedad mucho más española y cercana como la virreinal. En las *Noticias secretas*, Jorge Juan y Antonio de Ulloa escribirán un completo retrato de esta permisiva sociedad. Los ilustrados denuncian la promiscuidad aceptada en la vida social. El clerical será el estamento más licencioso. En primer lugar, son ellos quienes organizan los «fandangos», donde se desata el deseo sexual de la población. En segundo lugar, no solo procrean con sus amantes, sino que estas adoptan el título de sus maridos en la jerarquía eclesiástica, como si estuvieran tomando el apellido de su legítimo esposo. Por la ciudad de Quito se pasea «una infinidad de provinciales [...], prioras, guardianas, lectoras»[55]. Como en el caso de la corrupción, a Ulloa y Juan les sorprende, más que la transgresión, la publicidad con que se la comete.

Les resulta increíble que un sacerdote que vive en concubinato pueda gozar del respeto de los laicos y de los clérigos. Reunido el capítulo franciscano en Quito, muere el hijo de un fraile. Sus correligionarios le dan el pésame con toda naturalidad. Pero los clérigos no solo son libertinos por haber tomado los beneficios y las cargas del matrimonio. Sexualmente los sacerdotes virreinales habrían ido bastante más lejos de la institución matrimonial. Para los científicos españoles, la situación clerical les permitiría gozar de los beneficios del matrimonio sin padecer sus cargas. Al no poder casarse legalmente, los clérigos se comportarán de modo más atrevido que los hombres casados, pues «no solo viven gozando del matrimonio, mas llevan ventajas a los que verdaderamente están casados, porque tienen la libertad de mudar mujeres»[56]. La inmoralidad del catolicismo americano le permitirá al estamento clerical convertirse en el inventor, algo machista, de la pareja libre.

5.5. RACIONALIZAR LA RELIGIÓN

Si la primera etapa de la reforma liberal consiste en añadirle algo a la religión –un discurso moral–, la segunda le extirpará una buena parte de su patrimonio más preciado: todas esas costumbres y celebraciones que le siguen dando al catolicismo hispánico un color existencial. Procesiones, fiestas religiosas,

devociones populares, supersticiones, arte irracional y barroco son los objetos coloniales que la reforma republicana querrá sacar del armario de la religiosidad.



SACERDOTIS HISPANICI
concubinæ vestitus.

CLX.

Also gehen die Hispanischen Priesters Weiber geklaidt.

JN Spanien eins Priesters Weib/
Ist also klaidt an jrem Leib.

Wann sie geht in jrer andacht/
Und acht sich keiner andern Tracht.

Esta estampa de finales del siglo XVI, conservada en la Biblioteca Nacional de España, reproduce a la concubina y al hijo ilegítimo de un sacerdote español. La relativa naturalidad con la que se asumía esta situación anómala en la muy rígida monarquía católica española explica la facilidad con la que se traspasó esta "institución" a los virreinatos y capitanías generales americanas. © *Anaya*

Al descuidar la intimidad, el espíritu religioso se desparrama por áreas moralmente neutras. El cristianismo republicano deberá limpiar al catolicismo español de esas «costumbres horriblemente pueriles»[57]. ¿Cuáles son estas prácticas infantiles? Se manifiestan en dos campos. En primer lugar, el catolicismo español invoca la voluntad de Dios con excesiva frecuencia. Cualquier acontecimiento natural se puede interpretar como la acción de una extraordinaria intervención divina. Aunque normalmente las catástrofes representan la ocasión perfecta para descubrir la voluntad del Todopoderoso, algunos clérigos abusarán de la credulidad popular para hacer pasar su voluntad y su capricho como deseo de Dios. En segundo lugar, el liberalismo católico quiere deshacerse de hábitos como la abstinencia, las bulas y las procesiones de Semana Santa. Si en sí mismas estas prácticas son indiferentes, la intensidad y la obsesión con que las viven los pueblos hispánicos las hacen irracionales y peligrosas. Para una consideración política de la religión, son perniciosas por malgastar el impulso moral y educativo en esfuerzos éticamente irrelevantes.

La interpretación teológico-política de las catástrofes naturales constituyó una amenaza para el proyecto liberal. A lo largo del siglo XIX, los conservadores las juzgaron como los castigos que Dios mandaba a las repúblicas que intentaban ejecutar programas liberales. Por ejemplo, en 1837, los curas guatemaltecos hicieron correr el rumor de que la epidemia de cólera que padecía el país era un escarmiento por los programas del liberal Morazán[58]. Los países sísmicos, construidos sobre la cordillera de los Andes, constituyen el escenario perfecto para la versión más milagrera de la teología política. Siempre que haya un terremoto, un cura lo juzgará como la pena que Dios aplica por la reforma política que le desagrada.

La exageración teológica con la que se interpretan los desastres naturales se convirtió en un enemigo formidable de la independencia. La catástrofe que más ataques teológico-políticos generó fue el terremoto que afectó a amplias zonas de Venezuela el jueves santo de 1812. Unas 20000 personas murieron. La interpretación política estaba servida por la diferencia de daños padecidos en las zonas realistas y patriotas. Caracas, Mérida y La Guaira, que eran patriotas, quedaron arrasadas, mientras que las realistas Coro y Maracaibo salieron indemnes. Esta desproporción animó al bando realista a interpretar el terremoto como un castigo divino a los rebeldes. Venezuela había desconocido la autoridad peninsular el jueves santo de 1810. «Jueves santo la hicieron, Jueves santo la pagaron», rezaba un estribillo realista, y muy poco caritativo. De acuerdo a la leyenda, después de que el dominico Felipe Mota atribuyese a la traición republicana la causa del terremoto, Bolívar habría gritado de modo patético: «¡Si se opone la naturaleza, lucharemos contra ella y haremos que nos obedezca!». Esta exclamación, patética y posiblemente apócrifa, se puede conectar con el proyecto de reforma religiosa que propone el liberalismo. Ni la religión ni la política ayudan a comprender las causas de los sismos. La naturaleza deberá contemplarse desde el mirador de la observación científica, mucho menos trascendental y dramático que el de la interpretación de la voluntad de Dios[59]. Si ni siquiera Bolívar puede lograr la obediencia de la naturaleza, sí intentará desactivar la desobediencia motivada por una interpretación irracional e interesada de los acontecimientos naturales.

El catolicismo español ve la voluntad de Dios por todos lados: en las grandes catástrofes tanto como en las rutinas cotidianas. No hay silencio de Dios en el catolicismo español. El Dios de la religión colonial es dicharachero y parlanchín. Es sencillo en el catolicismo virreinal gozar de un trato estrecho con Dios. La divinidad le habla continuamente al americano: en los terremotos y en las prédicas de los sacerdotes. Esta omnipresente voluntad de Dios se convierte en la mejor justifica-

ción de los caprichos del estamento clerical. En esta inflación interpretativa, vuelve a aparecer la unión entre política y religión, pues el clérigo que invoca la voluntad de Dios a cada rato busca interferir en la vida política a través de la credulidad popular.

En los *Recuerdos de provincia* de Sarmiento, el sacerdote Castro Barros, famoso por haber quemado en San Juan la ley que proclamaba la libertad de cultos, aparece como la encarnación del catolicismo español. El éxito de sus discursos depende de un fondo irracional que la pedagogía republicana no ha sido capaz de controlar. Castro Barros sabe jugar con este pueblo acostumbrado a ver a Dios en cada cura que habla. Invocará al demonio y hará dialogar a un crucifijo con una calavera, la cual detalla a los parroquianos los tormentos que padece en el infierno. En una *performance* diferente, brillante en la manipulación de la masa, llega a jugar con la voluntad de Dios. Desde lo alto del púlpito de una iglesia abarrotada de fieles, Castro Barros lanza una pluma y afirma: «Sobre quien caiga la pluma, irá al infierno». Este espectáculo religioso era perfecto para excitar pasiones febriles y animales: «las infelices mujeres […] con sus llantos y movimientos agitaban el aire, y la vigorosa plumilla revoloteaba y cambiaba de dirección, paseando el espanto y la desolación por sobre las cabezas de la muchedumbre, que al fin se ponía de pie, enajenada de terror, dando alaridos y desbandándose por el campo»[60]. La religiosidad española es un depósito de barbarie que la religiosidad liberal debe civilizar.

El matadero de Echeverría critica pormenorizadamente la tendencia del catolicismo a la irracionalidad y, sobre todo, a atribuir una gran relevancia moral a costumbres puramente folclóricas. En primer lugar, reaparece la inflación de la voluntad divina: la catástrofe natural en su papel clásico como castigo contra cualquier reforma. La inundación que aísla a Buenos Aires es una pena por los programas liberales y unitarios. Sus enemigos, los federales, interpretarán este aislamiento como una punición por la falta de respeto a los santos y a «los ungi-

dos del señor». No será el estamento clerical, sino el pueblo el que acusa a los liberales de esta impiedad corrosiva. Al salir de la iglesia, las «pobres mujeres» echarán «la culpa a los unitarios» por la inundación[61]. De modo habitual el pueblo, heredero inconsciente y perpetuo de España, es más reacio que la misma élite eclesiástica a la moralización y racionalización de la religión.

Con *El matadero*, el liberalismo latinoamericano critica estas costumbres religiosas, las cuales preparan un cóctel políticamente indigesto: mucho respeto a la superstición y muy poco a la razón. En esta ocasión, la abstinencia será el hábito elegido para ser ridiculizado. Este precepto prohibía comer carne durante los cuarenta días anteriores a la Semana Santa. En una época como la nuestra en la que a muchas personas les parece inmoral comer carne, quizá sea necesario recordar el motivo por el que el liberal Echeverría se mofa de la abstinencia. ¿Por qué es irracional no comer carne? Porque no existe una distinción entre alimentos impuros y puros: moralmente es indiferente comer este o aquel alimento, si ambos cumplen su función nutritiva y son agradables al gusto. De nuevo, la moral, tan necesaria para la construcción de las repúblicas, se deshace en preceptos éticamente irrelevantes. Se critica la superstición que hay detrás de la abstinencia como un despilfarro de energía ética.

Pero el juego del catolicismo español con la racionalidad no se limita a prohibir comer un alimento perfectamente nutritivo. Va más allá. Eximirá a algunos de esta obligación. Con este capricho (primero la prohibición, después la exención) vuelve a aparecer el rastro del pecado original del catolicismo español en América: su gusto por el poder político. También en el movimiento zigzagueante de la prohibición y la permisión reaparece la voluntad de poder, la incapacidad de esta religiosidad de renunciar a estrategias políticas. Echeverría describirá con ironía el incipiente materialismo del catolicismo americano. Con el precepto de abstinencia, la Iglesia demuestra su poder «sobre las conciencias y los estómagos»[62].

Los liberales criticarán otra de las costumbres en la que los católicos concentran sus esfuerzos morales a pesar de su indiferencia ética: las procesiones de Semana Santa. Para Sarmiento, se trata de una de esas prácticas que en «los pueblos españoles, más que en ningunos otros de los cristianos, han resistido a los consejos de la sana razón prácticas absurdas, cruentas y supersticiosas». En primer lugar, las procesiones se critican por desperdiciar el esfuerzo moral. Los cófrades se ponen en ridículo caminando a cuatro patas. En el caso de las procesiones, la arracionalidad se convierte en irracionalidad: los nazarenos practican la autolesión y se hacen sangrar[63].

El liberalismo del siglo XIX le perdonó la vida al catolicismo. Aunque sabe que es genéticamente español, le concede esta gracia. Por un momento, el liberalismo reconoce lo dado, no impone al mundo poscolonial una experiencia de lo social sin lugar para la religión tradicional. Un proyecto más radical era implanteable en un mundo donde política y religión eran indistinguibles. Sin embargo, este favor no implica que el catolicismo virreinal vaya a salir indemne. Si el liberalismo deja de ser utópico, no renuncia a una transformación traumática para la relación entre religión y política. El ímpetu revolucionario del liberalismo tiene consecuencias religiosas. El catolicismo supersticioso y ritual de la Colonia será reformado para convertirse en un cristianismo racional y republicano. Más que en las procesiones, el nuevo catolicismo se aprende en la teología ilustrada de Feijoo. Este nuevo cristianismo ya no presta atención a los delirios de las prédicas barrocas, sino que se descubrirá a través de la lectura directa de los evangelios.

Se trata de una reforma paradójica. A nuestros ojos menos radical, en parte porque la misma Iglesia ha bendecido desde el Vaticano Segundo unas transformaciones que durante el siglo XIX y casi todo el XX había anatemizado. A pesar de su moderación, el proyecto liberal encontró en el catolicismo español de Antiguo Régimen un adversario tenaz, mucho más fuerte que el de realistas, monopolistas o indios por mencionar a los grupos a los que más afectan las otras transformaciones li-

berales. El catolicismo español, adicto a la rutina y al poder, no supo ver que el liberalismo no quería destruirlo, sino solo reformarlo, ya que era consciente de que sin impulso religioso el proyecto pedagógico constituiría un fracaso obligatorio.

[1] S. Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, FCE, Santiago de Chile, 2008, pp. 18-19.

[2] F. Bilbao, *La América en peligro,* p. 491.

[3] J. Álvarez Junco, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Taurus, Madrid, 2012, p. 335: «Lo que sí les disgustaba, y estaban decididos a combatir, era el tipo de religiosidad dominante, que creían un obstáculo para el avance cultural de la sociedad. Esa creencia fue la que inspiró medidas tales como la prohibición de las comedias de santos en tiempos de Fernando VI o la de autos sacramentales en tiempos de Carlos III». Sobre el reformismo católico desarrollado a propósito de las reformas borbónicas, cfr. C. García Ayluardo, "Re-formar la Iglesia novohispana" en Id., *Las reformas borbónicas*, FCE, México D. F., 2010, pp. 225-287.

[4] J. Lynch, *Dios en el nuevo mundo. Una historia religiosa de América Latina*, Crítica, Buenos Aires, 2012, p. 160.

[5] J. L. Borges, *La moneda de hierro*, en *Obra poética*, Emecé, Buenos Aires, 1998, p. 479.

[6] Cfr. S. Madariaga, *Bolívar*.

[7] G. García Márquez, *El general en su laberinto*, Norma, Bogotá, 1989, p. 116. Sobre la actitud de Bolívar, cfr. J. B. Amores, "En defensa del rey, de la patria y de la verdadera religión" en J. B. Amores (ed.), *Las independencias americanas. ¿Un proceso imaginado?*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2009, pp. 209-234, p. 210.

[8] N. Aguirre, *Memorias del último soldado de la independencia*, p. 83.

[9] E. Echeverría, *El dogma socialista*, p. 89.

[10] F. Bilbao, *Sociabilidad chilena*, p. 157.

[11] C. García Ayluardo, "Re-formar la Iglesia novohispana" en Id., *Las reformas borbónicas*, FCE, México D. F., 2010, pp. 225-287.

[12] Tomo esta categoría de N. Suárez, "¿De una «república cristiana» a una «república de cristianos»?" en *Historia general de América Latina. La crisis estructural de las sociedades implantadas*, Unesco-Trotta, Madrid, 2003, pp. 471-505.

[13] R. di Stefano, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la Monarquía católica a la República rosista*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004, p. 161.

[14] O. Paz, "Entrada retrospectiva", p. 20: «El acto que nos fundó tiene dos caras: la Conquista y la evangelización; nuestra relación con él es ambigua y contradictoria, como el acto mismo de sus dos emble-

mas: la espada y la cruz»

[15] R. Fernández Retamar, *Todo Calibán*, p. 39.

[16] M. Bilbao, *Vida de Francisco Bilbao*, p. 47.

[17] B. Monteagudo, *Escritos políticos 1811-1825*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1916, p. 112 (cit. en D. Scavino, *Narraciones de la independencia*, p. 87).

[18] J. J. Olmedo, *La victoria de Junín*, pp. 93-94.

[19] F. Bilbao, *Los Araucanos* en J. A. Bravo (ed.), *Francisco Bilbao. El autor y la obra*, Cuarto Propio, Santiago, 2007, pp. 183-210, p. 184.

[20] J. I. Saranyana, *Breve historia de la teología en América Latina*, BAC, Madrid, 2009, p. 148.

[21] S. T. de Mier, *Cartas de un americano 1811-1812*, Secretaría de educación pública, México, 1987 (cit. en J. I. Saranyana, *Breve historia de la teología en América Latina*, BAC, Madrid, 2009, p. 148).

[22] F. Bilbao, *Sociabilidad chilena*, p. 158.

[23] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 40.

[24] M. E. Roca, *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*, Siruela, Madrid, 2016, p. 277.

[25] J. V. Lastarria, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*, p. 61.

[26] S. Bolívar, "Discurso de instalación del gobierno" (23 de enero de 1815), p. 46.

[27] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 38: «La inquisición se hacía la desentendida por largo tiempo, jugaba a la gata muerta, y cuando la fama de santidad de la dama o de endiablamiento estaba madura, caía sobre la feliz ilusa, traíala al santo tribunal, y después de largo y erudito proceso, hacía de su flaco cuerpo agradable y vivaz pábulo de las llamas con grande contentamiento de las comunidades [...] que por millares asistían a la ceremonia»

[28] S. T. Mier, *Disertación sobre la prédica* en *El heterodoxo guadalupano*, UNAM, México D. F, 1981, vol. III, pp. 15-56, p. 34.

[29] R. Arenas, *El mundo alucinante. Una novela de aventuras*, Tusquets, Barcelona, 1997, p. 64.

[30] D. F. Sarmiento, *El general Fray Félix Aldao*, p. 209.

[31] R. di Stefano, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la Monarquía católica a la República rosista*, p. 18.

[32] D. F Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 141.

[33] P. Leturia, *El ocaso del Patronato Real en la América española. La acción diplomática de Bolívar ante Pío VII (1820-1823)*, Razón y Fe, Madrid, 1925, p. 3.

[34] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, pp. 142-143.

[35] F. Miranda a Mr. Pitt, 28 de enero de 1791 en *Archivo del General Miranda*, Tipografía americana, Caracas, 1938, vol. XV, p. 128: «Very few individuals of the Ex-jesuits natives of Chili & Mexico, now exiled and ill used in Italy, might be of great service […] for the purpose of directing the new settlements».

[36] «Creemos en Dios y por lo mismo que creemos en Él, deseamos para todos el derecho de adorarle, libertad de reunirse para orar, para ilustrarse en la fe, para practicarla según los dictados de la conciencia. La Constitución asegura este derecho en los católicos y lo niega a los que profesa un culto distinto»(en S. Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la república?*, p. 201).

[37] F. Bilbao, *Sociabilidad chilena*, p. 167.

[38] E. Echeverría, *El dogma socialista*, p. 90.

[39] Cfr. F. Pimentel, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena*, p. 240.

[40] J. Juan y A. Ulloa, *Noticias secretas de América*, p. 384.

[41] J. Martí, *Madre América*, p. 46.

[42] Cfr. J. I. Saranyana, *Breve historia de la teología en América Latina*, pp. 8-9.

[43] P. Leturia, *El ocaso del Patronato Real en la América española. La acción diplomática de Bolívar ante Pío VII (1820-1823)*, p. 5-6.

[44] A. Bello, "Informe al papa Pío VII de 27 de marzo de 1820" en I. Jaksic, Andrés Bello*. La pasión por el orden*, Bid & Co. Editor, Caracas, 2007, p. 153: «En suma, la carta pedía que el patronato real […] fuese otorgado a las nuevas repúblicas». D. F Sarmiento a J. V. Lastarria, *Correspondencia 1844-1888*, 2 de agosto de 1883, p. 132: «Como la cuestión es verdaderamente católica pues abraza a todas las Iglesias, dile al Presidente que haga liga con nosotros, para apoyarnos recíprocamente para conservar la Regalía del Patronato».

[45] J. Montalvo, "Contestación a la carta de un sacerdote católico" en *Las Catalinarias. El Cosmpolita. El Regenerador*, Ayacucho, Caracas, 1985, pp. 25-35.

[46] K. Gallo, *Bernardino Rivadavia. El primer presidente argentino*, Edhasa, Buenos Aires, 2012, p. 84.

[47] J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, p. 63

[48] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 144.

[49] R. Darío, "El triunfo de Calibán", p. 452.

[50] J. E. Rodó, *Ariel*, p. 42.

[51] J. E. Rodó, *Ariel*, p. 42.

[52] J. Vasconcelos, *Bolivarismo y monroísmo*, p. 54.

[53] M. Tenorio-Trillo, *Latin America. The Allure and Power of an Idea*, The University of Chicago Press, Chicago-Londres, 2017, p. 19.

[54] F. Frías, "Sobre inmigración", p. 46.

[55] J. Juan y A. Ulloa, *Noticias secretas de América*, p. 497.

[56] J. Juan y A. Ulloa, *Noticias secretas de América*, p. 503.

[57] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 39.

[58] H. Pérez Brignoli, *Breve historia de Centroamérica*, Alianza, Madrid, 2018, p. 114.

[59] S. Bolívar, "Manifiesto de Cartagena" (15 de diciembre de 1812) en *Doctrina del Libertador*, Ayacucho, Caracas, 1976, pp. 8-17, p. 13: «La influencia eclesiástica tuvo, después del terremoto, una parte muy considerable en la sublevación de los lugares y ciudades subalternas».

[60] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 142.

[61] E. Echeverría, *El matadero*, Losada, Buenos Aires, 2016, p. 129.

[62] E. Echeverría, *El matadero*, Losada, Buenos Aires, 2016, p. 127.

[63] D. F. Sarmiento, *Recuerdos de provincia*, p. 110.

Capítulo 6
Del antiespañolismo a la estructura de identidad

Escribir un libro sobre el antiespañolismo en el discurso político latinoamericano puede ser considerado un acto de presunción, sobre todo si quien lo escribe es un español. Dedicar una obra a este tema se convierte automáticamente en una reivindicación de su relevancia. España no importa ahora en Hispanoamérica, España nunca importó. España es solo una entre las naciones que conforman el imaginario colectivo, intensamente cosmopolita, de las naciones latinoamericanas: el antiespañolismo es una pasión más en el grupo indiscriminado de filias y fobias que componen la identidad de estos países.

Además de presuntuoso, este ejercicio sería el resultado de un equívoco: tomarse en serio afirmaciones que supieron entenderse de modo más prudente del que fueron escritas. El público culto latinoamericano siempre fue consciente de que eran exageraciones y, como tales, las interpretaron. Acostumbrados a la mediocridad colonial, la mínima dosis de sentido común impedía aceptar que los hiperbólicos insultos de Bolívar, Lastarria o Alberdi pudieran generar una acción colectiva o un discurso político, menos aun el programa de las nuevas naciones. Solo un desquiciado imaginario podría haberse tomado en serio que un imperio fuera una estructura ineficiente y, al mismo tiempo, la más tiránica de la historia.

La última acusación es fácilmente aceptable para quien escribe historia: el antiespañolismo está muerto en la cultura latinoamericana. A los cien años de odio, les siguieron cien años de reconciliación, de buenos deseos hispanistas y de millones de peninsulares que se instalaron en las nuevas repúblicas. Se podría descartar este libro como un esfuerzo puramente teórico, perfectamente aislado de los discursos políticos contemporáneos. Si la América española fue antiespañola, dejó de serlo. Gracias a Dios, el antiespañolismo pertenece a esas numerosísimas regiones del pasado que ya no saben conectarse con el presente.

En el mismo momento en que se podía considerar que el antiespañolismo era un objeto presuntuoso, exagerado y pasado de moda, el presidente del país más importante de Hispanoamérica vino a echarme una mano. A fines de marzo de 2019, se hizo público que Andrés Manuel López Obrador le había escrito una carta al rey de España en la que le solicitaba que el monarca pidiera perdón. Para AMLO, presidente de tendencia izquierdista, España no debía disculparse por el hecho de que las multinacionales españolas ofrezcan a obreros mexicanos condiciones laborales muy duras, mucho peores que a sus empleados españoles. El reclamo de López Obrador tiene poco que ver con la situación del capitalismo contemporáneo y mucho con la historia. Se da en esa intersección privilegiada entre historia y sociología que da sentido al antiespañolismo del siglo XIX. España hizo algo mal (historia) que generó una estructura inmodificable (sociología). Más que por los crímenes cometidos durante la Conquista, Felipe VI debía pedir perdón porque el imperio había generado una estructura social que relegaba a los indios a una permanente posición secundaria.

Este reproche le pareció delirante a la prensa española, tanto a la conservadora como a la progresista: ¿España es culpable de las tensiones raciales de un país que se independizó hace 200 años? Sin embargo, desde la perspectiva del antiespañolismo decimonónico, la reclamación es perfectamente previsible. El antiespañolismo es más sincrónico que diacrónico: el problema no está en las aberraciones cometidas por los españoles, sino en el hecho de haber modelado definitivamente a la sociedad hispanoamericana. La transgresión de hace quinientos años generó una sociedad que ni la acción de ayer, de hoy y previsiblemente de mañana podrá transformar. Por este motivo, es coherente que, junto con la Monarquía española, la república de México también deba pedir perdón a los indios que habitan en su territorio. Si López Obrador hubiera sido tan coherentemente antiespañol como Lastarria o Sarmiento, debería haber añadido que, por no haber deshecho la estruc-

tura colonial, la república independiente era tan española como la colonia subordinada.

La petición de López Obrador demuestra que el discurso antiespañol no está pasado de moda, que las exageraciones pueden tomarse en serio y, por mucho que represente hoy un papel mucho menos importante que México en el plano internacional, España sigue teniendo un peso en el imaginario colectivo latinoamericano que no posee ningún otro país con la excepción de los Estados Unidos. Más allá de su peso histórico real –cuestión abierta a la investigación histórica–, la fuerza simbólica del antiespañolismo sigue siendo poderosa. Las acusaciones a la monarquía española por haber malformado a las naciones siguen tomándose lo suficientemente en serio como para seguir generando identidad política. Para las relaciones políticas y humanas, esta capacidad de crear un enemigo es relevante, incluso si acusaciones como las de López Obrador son fáciles de descalificar para cualquier historiador profesional.

Estas episódicas manifestaciones de antiespañolismo en el populismo del siglo XXI surgen del inconsciente colectivo de estas comunidades. Las repúblicas latinoamericanas protagonizaron la primera gran revolución cultural de la Modernidad. Los hispanoamericanos se quieren despojar de la misma cosmovisión colonial que los había creado. Un siglo antes de que los soviéticos decretaran que el marxismo era absolutamente incompatible con la Rusia zarista, los liberales latinoamericanos sintieron que las repúblicas liberales debían abjurar de la cultura española y colonial. No se conformaban con instaurar una nueva forma política independiente, sino que anhelaban crear una nueva experiencia colectiva. Mientras que en el siglo XIX se utilizó la metáfora del «desangramiento» para describir este proceso, en el XXI podríamos usar la de la modificación del código genético. Rencores políticos, económicos, raciales y religiosos justifican no solo la independencia, sino la utopía republicana, la cual se entiende como negación del ADN español. Si luego en los hechos perduraron restos españoles, la cul-

pa es de los hechos, de esa ingobernable materia americana o española, de esa inerradicable enfermedad hereditaria, no de un proyecto linealmente reformador.

Esta revolución cultural fue capaz de generar dos principios permanentes en la vida política latinoamericana: el de la culpa externa y el de la revolución permanente. Por culpa externa, se entiende que en Latinoamérica es más común que en otras regiones atribuir a un agente externo la causa de los propios problemas. Por revolución permanente, se admite que las revoluciones tienen un peso mayor en este continente que en otras regiones del planeta. Aunque la identidad política latinoamericana se entiende a través de estos tópicos, no se los suele vincular con el impulsivo y definidor antiespañolismo decimonónico. Sin embargo, este originario ímpetu explica el surgimiento de estos dos ejes discursivos.



En la Plaza del Zócalo de la capital mexicana esta pancarta reivindica el legado revolucionario de Emiliano Zapata un siglo después de su asesinato por el ejército federal. El abuso del mito de la revolución perma-

nente, y la culpabilización a la herencia española, se han institucionalizado como argumentos retóricos con los que revolucionar a la sociedad. © *Lucio Ruiz Pastor / Anaya*

La estructura de la culpa ajena nace del antiespañolismo. Como la madrastra España ha descuidado la educación de sus vástagos americanos y ha generado a unos maleducados, estos serán irresponsables de todos sus errores futuros. De la misma manera que se considera que un niño educado en un ambiente marginal y violento es menos culpable de sus futuras transgresiones, las repúblicas latinoamericanas carecen de responsabilidad a causa de la pésima educación recibida de la madre patria. Los latinoamericanos no se liberan de un imperio cualquiera, sino del peor de la historia. La maldad de esta tiranía es colosal: se extiende por el pasado, anula el presente y se proyecta hacia el futuro. España no solo nos hizo mal. Nos hizo malos. Se trata de la excusa perfecta para que el hijo maleducado jamás deje de serlo. Desde los primeros compases de la independencia, el antiespañolismo acostumbró a la conciencia política latinoamericana a imaginarse que un otro maligno, un intolerable y magnífico chivo expiatorio, era la causa permanente de todas sus aflicciones.

La estructura de la culpa ajena conseguirá independizarse de España y atribuir a otra nación o ideología el origen de los problemas americanos. Cuando, tras el desastre de 1898, España se convierta en una nación irrelevante en América, los países latinoamericanos, le encontrarán un recambio perfecto. Sustituirán a la viciosa madre por el traicionero hermano mayor, los Estados Unidos, como origen de todos sus males y pecados. El antiespañolismo genera una costumbre política muy latinoamericana: echarle la culpa a otro. Si la estructura de la culpa ajena define verdaderamente la conciencia latinoamericana, también cuando en un futuro lejano los Estados Unidos dejen de ser la potencia hegemónica, Hispanoamérica encontrará a un nuevo responsable externo para sus desgracias y errores. En cualquier caso, esta estructura de identidad no es un resultado azaroso, sino el producto deliberado de cien años de exageración antiespañola. La España perfectamente malé-

vola que construyen Bolívar, Alberdi, Lastarria o Sarmiento es la misma que irreponsabiliza de modo permanente a la acción política latinoamericana.

El hiperbólico antiespañolismo genera una segunda estructura de identidad, tan contraproducente para la vida política como la primera. Las repúblicas latinoamericanas no se independizan de cualquier pasado, sino del peor pasado posible. Las repúblicas se alejan de un legado terrible de trescientos años. Por el antiespañolismo, se pasará de despreciar el pasado español a denigrar todo pasado. Por el desprecio constitutivo a su propio pasado (juzgan que sus orígenes están en la colonia, no en el mundo indígena), las repúblicas se acostumbrarán a vivir en la discontinuidad temporal.

De nuevo, este principio es capaz de independizarse de la madre patria. De odiar a la herencia española, las repúblicas pasan a despreciar toda herencia. De este modo, se genera la costumbre de pensar que toda reforma política debe comenzar de cero. El pasado en la conciencia latinoamericana se parece al estado de naturaleza de Hobbes: cualquier otra situación es preferible. Al despojar al propio pasado de todo valor, Latinoamérica se forja sobre la costumbre de renunciar acríticamente a todo precedente. El hecho de que Chile, el país con las instituciones más sólidas en América Latina, esté atravesando en estos momentos una intensa crisis política, la cual pone en duda todo el *statu quo* –se reconoce con cierta frivolidad que «el modelo fracasó» o, más superficialmente aun, que «Chile despertó»–, sugiere que la discontinuidad histórica es la costumbre definidora de la experiencia política en América Latina. La acción política debe rellenar un vacío. Puede ser el indigenismo, el marxismo, el neoliberalismo, el peronismo o el chavismo. Puede ser autóctona o foránea. En cualquier caso, la ideología cumple siempre un papel excesivo y revolucionario, pues no hay pasado o rutina en la que pueda apoyarse o a la que deba respetar. Se implantará la futura ideología no como si el pasado fuera malo, situación verosímil en Latinoamérica, sino como si fuera el peor de la historia.

Por esta obligatoria desconexión entre pasado y presente, la utopía y la revolución en Latinoamérica no son gestas heroicas o excepcionales, sino rutinarias. Esta ruptura con la experiencia convierte a todo político latinoamericano en un potencial creador de patrias. Hasta al presidente más mediocre se le permite sentirse durante unos días como un Bolívar que arreglará de una vez por todas los problemas de la nación. En estas tierras del eterno presente, se ha consumado la gran paradoja de la política moderna: la revolución que se hace la revolución a sí misma, la revolución que no se entiende como ruptura, sino que se vive como costumbre. La revolución no es una decisión, sino un destino. La imprevista consecuencia de esta pasión hiperrevolucionaria es también paradójica. La revolución es estéril, cuando no es conservadora, cuando no se extiende en el tiempo. El homicidio es fallido porque la revolución ha sido excesiva. De esta manera, se puede explicar que en el continente más revolucionario perduren restos de pasado, costumbres y prácticas, las cuales, en países mucho más tradicionales, con una sensibilidad alérgica a la revolución, han desaparecido por completo.

Esta infecundidad revolucionaria es el único argumento que da credibilidad a la teoría de la Hispanidad. La inflación revolucionaria, la contradicción entre los innumerables procesos de transformación política, ha hecho posible que, todavía en la América contemporánea, sobrevivan muchos hábitos españoles y coloniales. Es posible que Latinoamérica sea una España antigua y hasta más española que España, si por España entendemos las costumbres peninsulares de hace 200 años. No nos debemos confundir, como yo hice hace veinte años. Esta pervivencia no se debe al orgullo ni a la voluntad, sino a la inevitable esterilidad de esta revolución permanente. La supervivencia de España en América se debe al azar, no al deseo. No ha muerto, a pesar de que se la lleve matando durante doscientos años.

Bibliografía

N. AGUIRRE, *Memorias del último soldado de la independencia.* La Paz, Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, 2016.

L. ALAMÁN, *Hernán Cortés y la conquista de México*, Jus, México D. F., 1985.

J. B. ALBERDI, "Disposiciones de la Constitución argentina que se refieren a la población", Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1988.

– *Cartas quillotanas*, Estrada, Buenos Aires, 1957.

– *Bases y puntos de partida para la organización política de la república argentina*, Prólogo de A. Palacios, Jackson, Buenos Aires, 1945.

J. ÁLVAREZ JUNCO, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Taurus, Madrid, 2012.

J. B. AMORES, "En defensa del rey, de la patria y de la verdadera religión" en J. B. Amores (ed.), *Las independencias americanas. ¿Un proceso imaginado?*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2009, pp. 209–234.

B. ANDERSON, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México D. F., 1993.

CONDE DE ARANDA, *Dictamen sobre la independencia de las coronas inglesas* en J. Legarreta y E. Sanz, *Adiós, madre patria*, El Gallo de Oro, Bilbao, 2017, pp. 160–165.

R. ARENAS, *El mundo alucinante. Una novela de aventuras*, Tusquets, Barcelona, 1997.

R. BARÓN CASTRO, *Españolismo y antiespañolismo en la América Hispana*, Atlas, Madrid, 1945.

F. DE AZARA, *Viajes por la América meridional*, Calpe, Madrid, 1923, vol. II.

A. DI BENEDETTO, *Zama, Adriana Hidalgo*, Buenos Aires, 2017

A. BELÍN SARMIENTO, *Sarmiento anecdótico (Ensayo biográfico)*, Imprenta Belin, Saint Cloud, 1929.

J. BENGOA, "Sarmientos y sarmientadas" en D. F. Sarmiento, *Conflicto y armonía de razas en América*, Akal, Madrid, 2016.

A. BELLO, "Alocución a la poesía" en *Repertorio americano. Textos escogidos*, Penguin, Santiago, 2019, pp. 63–91.

– "investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en chile" en J. GAOS, *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad contemporánea*, UNAM, México D. F., 1993, pp. 247–253.

– La agricultura de la zona tórrida en *poesía de la independencia*, Ayacucho, Caracas, 1979, pp. 60–69.

– Sobre los nuevos estados hispanoamericanos (11 de noviembre de 1837), en *Antología de discursos y escritos*, Biblioteca de la literatura y el pensamiento hispánicos, Editora Nacional, Madrid, 1976.

F. BILBAO, *Sociabilidad chilena* en J. A. Bravo (ed.), *Francisco Bilbao. El autor y la obra*, Cuarto Propio, Santiago, 2007, pp. 153–176.

– *Los araucanos* en J. A. BRAVO (ed.), *Francisco Bilbao. El autor y la obra*, Cuarto Propio, Santiago, 2007, pp. 183–210.

– *iniciativa de la américa,* en J. A. Bravo (ed.), *Francisco Bilbao. El autor y la obra*, Cuarto Propio, Santiago, 2007, pp. 363–374.

– *la américa en peligro* en J. A. BRAVO (ed.) *Francisco Bilbao. El autor y la obra*, Cuarto Propio, Santiago, 2007, pp. 489–550.

M. BILBAO, *Vida de Francisco Bilbao*, en J. A. Bravo (ed.), *Francisco Bilbao. El autor y la obra*, Cuarto Propio, Santiago, 2007, pp. 27–129.

E. BLANCO, *Venezuela heroica*, Imprenta Sanz, Caracas, 1881.

R. BLANCO FOMBONA, "Evolución política y social de Hispanoamérica" en *Ensayos históricos*, Ayacucho, Caracas, 1981.

– "Bolívar y españa" en *ensayos históricos,* Ayacucho, Caracas, 1981, pp. 349–351.

S. BOLÍVAR, "Manifiesto de Cartagena" (15 de diciembre de 1812) en *Doctrina del Libertador*, Ayacucho, Caracas, 1976, pp. 8–17.

– "Discurso de instalación del gobierno" (23 de enero de 1815), *Doctrina del Libertador*, Ayacucho, Caracas, 1976, pp. 46–50.

– "La carta de jamaica" (6 de septiembre de 1815) en *doctrina del libertador*, Ayacucho, Caracas, 1976, pp. 55–75.

– *Doctrina del libertador*, Ayacucho, Caracas, 1976.

J. L. BORGES, *El tango. Cuatro conferencias*, Emecé, Buenos Aires, 2016.

– *Elogio de la sombra* en *obra poética*, Emecé, Buenos Aires, 1998.

– *La moneda de hierro* en *obra poética*, Emecé, Buenos Aires, 1998.

S. BUARQUE DE HOLANDA, *Raízes do Brasil*, Companhia das Letras, San Pablo, 2017.

C. O. BUNGE, *Nuestra América (Ensayo de Psicología social)*, La cultura argentina, Buenos Aires, 1918.

M. CARMIGNANI, *L'altro Occidente. L'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*, Einaudi, Turín, 2003.

L. CASTEDO, *Contramemorias de un transterrado*, FCE, Santiago de Chile.

G. CÉSPEDES DEL CASTILLO, *América hispánica (1492–1898)*, Marcial Pons, Madrid, 2009.

P. CHAUNU, "Interpretación de la independencia de América Latina" en *La independencia de América Latina*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1973, pp. 11–41.

B. CONSTANT, *Discurso sobre la libertad de los modernos comparada con la de los antiguos*, Tecnos, Madrid, 2012.

R. DARÍO, *Cantos de vida y esperanza*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998.

– "El triunfo de Calibán" en Revista Iberoamericana, LXIV, 1998, pp. 451– 455.

M. DONÍS, "Venezuela colonial" en E. Pino Iturrieta (ed.), *Historia mínima de Venezuela*, Turner– El Colegio de México, Madrid, 2018, pp. 21–86.

E. ECHEVERRÍA, *El matadero*, Losada, Buenos Aires, 2016.

– *El dogma socialista*, El Ateneo, Buenos Aires, 2009.

A. EDWARDS, *La fronda aristocrática en Chile*, Editorial Universitaria, Santiago, 2005.

R. EARLE, "Sobre héroes y tumbas símbolos nacionales en la Hispanoamérica del siglo XIX" en *Bicentenario. Revista de Historia de Chile y América*, VII, pp. 5–43.

J. M. ESTRADA, *Ensayo histórico sobre la revolución de los comuneros en Paraguay*, Imprenta de la Nación argentina, Buenos Aires, 1865.

R. EZQUERRA, "La crítica española de la situación de América en el siglo XVIII" en J. Juan y A. Ulloa, *Noticias secretas de América*, Istmo, Madrid, 1988.

J. P. FEINMANN, *Una filosofía para América Latina. Su pensamiento y su historia*, Planeta, Buenos Aires, 2018.

F. FRÍAS, "Sobre inmigración" en T. Halperín Dongui (ed.), *Proyecto y construcción de una nación*, Ayacucho, Caracas, 1980.

R. FERNÁNDEZ RETAMAR, "Nuevos primeros días" en *Revista Casa de las Américas*, 244, julio– septiembre 2006, pp. 128–145.

– *Todo Calibán*, Ilsa, Bogotá, 2005.

B. FIGALLO, "Argentina" en C. Malamud, *Ruptura y reconciliación. España y el reconocimiento de las indepedencias latinoamericanas*, Taurus, Madrid, 2012.

P. FUNES, “Entre microscopios y crisoles” en T. Pérez Vejo y P. Yankelevich (coords.), *Raza y política en Hispanoamérica*, Iberoamericana, Madrid, 2018, pp. 101–146.

K. GALLO, *Bernardino Rivadavia. El primer presidente argentino*, Edhasa, Buenos Aires, 2012.

C. GARCÍA AYLUARDO, “Reformar la Iglesia novohispana” en Id., *Las reformas borbónicas*, FCE, México D. F., 2010, pp. 225–287.

P. GARCÍA JORDÁN, “A propósito de derechos inalienables. Religión, progreso, inmigración y libertad de cultos. Organización de los católicos en Perú a mediados del siglo XIX, la sociedad católico–peruana” en *Boletín americanista*, 2006, LVI, pp. 103–118.

G. GARCÍA MÁRQUEZ, *El general en su laberinto*, Norma, Bogotá, 1989.

J. M. GARRIDO, *Producción de conocimiento*, Metales pesados, Santiago, 2018.

A. GERBI, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750–1900*, FCE, México D. F., 1993.

M. GOBAT, “The Invention of Latin America: A Transnational History of Anti– Imperialism, Democracy, and Race” en *American Historical Review*, CXVIII, 2013, pp. 1345–1375.

M. GONZÁLEZ PRADA, “La revolución francesa” (1889) en *Páginas libres*, Ayacucho, Caracas, 1985, pp. 183–189.

R. GRAHAM, “Introduction” en R. Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870–1940*, University of Texas Press, Austin, pp. 1–5.

M. GUAL y J. M. ESPAÑA, “Proclama a los habitantes libres de la América española” P. Grases (ed.), *Pensamiento político de emancipación venezolana*, Ayacucho, Caracas, 1988, pp. 7–9.

J. M. GUTIÉRREZ, *Cartas de un porteño*, Editorial Americana, Buenos Aires, 1942.

T. HALPERÍN DONGUI, “Una nación para el desierto argentino” en *Proyecto y construcción de una nación*, Ayacucho, Caracas, 1980.

P. HENRÍQUEZ UREÑA, *La utopía de América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1989.

I. JAKSIC, Andrés Bello*. La pasión por el orden*, Bid & Co. Editor, Caracas, 2007.

J. JUAN Y a. ULLOA, *Noticias secretas de América*, Istmo, Madrid, 1988.

R. KOSELLECK, «Sobre la semántica histórico– política de los conceptos contrarios asimétricos» en *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 205–250.

J. V. LASTARRIA, *Don Diego Portales, juicio histórico* en *Contra Portales*, Ediciones Lastarria, Santiago, 2016.

– *Recuerdos literarios*, Zig Zag, Santiago, 1967.

– *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en chile,* Imprenta del Siglo, Santiago, 1844.

E. LEMUS Y r. MÁRQUEZ, "Los precedentes" en *Historia general de la emigración española a Iberoamérica*, Historia 16, Madrid, 1992, pp. 37–91.

P. LETURIA, *El ocaso del Patronato Real en la América española. La acción diplomática de Bolívar ante Pío VII (1820–1823)*, Razón y Fe, Madrid.

B. LEWIN, *Supresión de la Inquisición y libertad de cultos en la Argentina*, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, 1956.

A. LIPSCHUTZ, *El problema racial de la conquista de América*, Siglo XXI, México, 1975.

– *El indoamericanismo y el problema racial en las américas,* Nascimento, Santiago, 1944.

J. LYNCH, *Dios en el nuevo mundo. Una historia religiosa de América Latina*, Crítica, Buenos Aires, 2012.

M. LUCENA GIRALDO, *A los cuatro vientos. Las ciudades de la América hispánica*, Marcial Pons, Madrid, 2006.

M. LUCENA GIRALDO y j. PIMENTEL (eds.), *Los axiomas políticos sobre América de Alejandro Malaspina*, Doce calles, Aranjuez, 1991.

J. DE LA LUZ Y CABALLERO, *Elencos y discursos académicos*, Editorial de la Universiad, La Habana, 1950.

S. MADARIAGA, *Bolívar*, Espasa–Calpe, Madrid, 1975.

R. MAEZTU, *Defensa de la Hispanidad*, Rialp, Madrid, 1998.

C. MALAMUD, *El sueño de Bolívar y la manipulación bolivariana*, Alianza, Madrid, 2021.

G. MÁRQUEZ, "Commercial Monopolies and External Trade" en V. Bulmer– Thomas, J. Coatsworth, & R. Cortes–Conde (eds.), *The Cambridge Economic History of Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 395–422.

J. MARTÍ, *Nuestra América*, en *Política de nuestra América*, Siglo XXI, México D. F., 2009, pp. 37–44.

– *madre América,* en *Política de nuestra América*, Siglo XXI, México D. F., 2009, pp. 44–52.

– *contra España,* Txalaparta, Tafalla, 1999.

J. C. MARIÁTEGUI, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Ayacucho, Caracas, 1979.

C. MARICHAL, “El peso de plata hispanoamericano como moneda universal del Antiguo Régimen (siglos XVI a XVIII)” en C. Marichal *et al.* (cords.), *De la plata a la cocaína. Cinco siglos de historia económica de América Latina, 1500–2000*, pp. 37–75.

S. T. DE MIER, *Cartas de un americano 1811–1812*, Secretaría de educación pública, México, 1987.

– *Disertación sobre la prédica en el heterodoxo guadalupano,* UNAM, México D. F, 1981, vol. III, pp. 15–56.

N. MILLER, *In the Shadow of the State. Intellectuals and the Quest for National Identity in Twentieth–Century Spanish America*, Verso, Londres–Nueva York, 1999.

F. DE MIRANDA, *Propuesta al gobierno de la Gran Bretaña* (1790) en J. Legarreta y E. Sanz, *Adiós, madre patria*, El Gallo de Oro, Bilbao, 2017, pp. 166–168.

– ARCHIVO DEL GENERAL MIRANDA, Tipografía Americana, Caracas, 1938, vol. XV.

J. MONTALVO , *Escritos*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2004.

–“Contestación a la carta de un sacerdote católico” en *Las catalinarias. El cosmpolita. El regenerador,* Ayacucho, Caracas, 1985.

B. MONTEAGUDO, *Escritos políticos 1811–1825*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1916.

M. MORENO, *Representación de los hacendados*, Pablo Coni, Buenos Aires, 1874.

H. A. MURENA, *El pecado original de América*, Sudamericana, Buenos Aires, 1965.

J. J. OLMEDO, *La victoria de Junín*, Doce calles, Aranjuez, 2012.

E. ORTIZ, *Modelos de civilización en la novela de organización nacional (1850–1880)*, Corregidor, Buenos Aires, 2012.

O. PAZ, *El laberinto de la soledad* en *Obras completas*, FCE, México D. F., 2014

– “Entrada retrospectiva”, en *El peregrino en su patria. Obras completas*, 2014, Vol. V, pp. 13–31.

H. PÉREZ BRIGNOLI, *Breve historia de Centroamérica*, Alianza, Madrid, 2018.

B. PÉREZ GALDÓS, *La vuelta al mundo en la Numancia*, Espasa, Madrid, 2008.

T. PÉREZ VEJO, “Raza y construcción nacional. México, 1810–1910” en T. Pérez Vejo y P. Yankelevich (coords.), *Raza y política en Hispanoamérica*, Iberoamericana, Madrid, 2018, pp. 61–99.

V. PÉREZ ROSALES, *Recuerdos del pasado*, Dulce Patria, Santiago, 2007.

M. PICÓN SALAS, *Viejos mundos y nuevos mundos*, Ayacucho, Caracas, 1983.

F. PIMENTEL, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena*, Imprenta de Andrade y Escalante, México, 1864.

E. PINO ITURRIETA, *Historia mínima de Venezuela*, Turner–El Colegio de México, Madrid, 2018.

J. A. PIQUERAS, "Seríamos blancos y pudiéramos ser cubanos" en T. Pérez Vejo y P. Yankelevich (coords.), *Raza y política en Hispanoamérica*, Iberoamericana, Madrid, 2018, pp. 17–59.

– *La esclavitud en las Españas*, Catarata, Madrid, 2012.

C. RAMA, *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina*, FCE, Madrid, 1982.

J. RAMOS, *Desencuentros de la Modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, FCE, México, 1989.

M. E. ROCA, *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*, Siruela, Madrid, 2016.

J. E. RODÓ, *Ariel*, Ayacucho, Caracas, 1976.

R. ROJAS, *Las repúblicas de aire. Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*, Taurus, Madrid, 2009.

S. RODULFO CORTÉS, *El régimen de las "gracias al sacar" en Venezuela durante el periodo hispánico*. Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1978.

M. ROJAS MIX, *Los cien nombres de América*, Lumen, Barcelona, 1992.

M. SAGRERA, *Los racismos en América "Latina". Sus colonialismos externos e internos*, La Bastilla, Buenos Aires, 1974.

M. J. SANZ, "Política 1810" en P. Grases (ed.), *Pensamiento político de emancipación venezolana*, Ayacucho, Caracas, 1988.

J. I. SARANYANA, *Breve historia de la teología en América Latina*, BAC, Madrid, 2009.

B. SARLO, "Buenos Aires: el exilio de Europa" en *Letra internacional*, CXXVI, 2018, pp. 5-22.

– *una modernidad periférica: buenos aires, 1920 y 1930*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.

D. F. SARMIENTO, *Conflicto y armonía de razas en América*, Akal, Madrid, 2016.

– *Facundo*, Losada, Buenos Aires, 2010.

– *El general Fray Félix Aldao*, en *Obras Completas*, Universidad Nacional de la Matanza, 2001, vol. VII.

– *La condición del extranjero en América* en *Obras Completas*, Universidad Nacional de la Matanza, 2001, vol. XXXVI.

– *Recuerdos de provincia*, Clarín–Editorial Sol 90, Barcelona, 2001.

– *Viajes*, Editorial Universitaria, Santiago–Madrid, 1997.

– "Inauguración de la estatua de Belgrano" (24 de septiembre de 1873) en PÁGINAS ESCOGIDAS, Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires, 1962, pp. 122–131.

– *Política de rosas*, A. Palcos (ed.), El Ateneo, Buenos Aires, 1930.

D. F. SARMIENTO A J. V. LASTARRIA, *Correspondencia 1844–1888*, eD. M. L. del Pino, Bartolomé Quiesino, Buenos Aires, 1954.

D. SCAVINO, "Una nación para el océano" en D. F. Sarmiento, *Argirópolis*, Eduvim, Córdoba, 2012, pp. XI–XXXII.

– *Narraciones de la independencia. arqueología de un fervor contradictorio,* Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2010.

R. SCHWARZ, "Las ideas fuera de lugar" en *Meridional. Revista chilena de estudios latinoamericanos*, III, 2014, pp. 183–199.

S. SERRANO, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845–1885)*, FCE, Santiago de Chile, 2008.

H. SPENCER, *Principles of Sociology*, Appleton and Company, Nueva York, 1898.

R. DI STEFANO, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la Monarquía católica a la República rosista*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.

N. SUÁREZ, "¿De una «república cristiana» a una «república de cristianos»?" en *Historia general de América Latina. La crisis estructural de las sociedades implantadas*, Unesco–Trotta, Madrid, 2003, pp. 471–505.

I. SEPÚLVEDA, *El sueño de la madre patria. Hispanoamericanismo y nacionalismo*, Marcial Pons, Madrid, 2005.

B. SUBERCASEAUX, *Historia de las ideas y de la cultura en Chile. Desde la Independencia hasta el Bicentenario*, Editorial Universitaria, Santiago, Chile, 2011.

M. TENORIO-TRILLO, *Latin America. The Allure and Power of an Idea*, The University of Chicago Press, Chicago–Londres, 2017.

A. TOCQUEVILLE, *Democracia en América*, Alianza, Madrid, 2002.

J. VASCONCELOS, *Bolivarismo y monroísmo*, Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires, 2014.

J. VASCONCELOS, *La raza cósmica* en J. Sarabia (ed.), *José Vasconcelos*, Ediciones de cultura hispánica, Madrid, 1989.

J. M. VILLERGAS, *Sarmenticidio o a mal Sarmiento buena podadera*, Agencia general de la librería, París, 1858.

J. P. VISCARDO y GUZMÁN, *Carta a los españoles americanos* en J. Legarreta y E. Sanz, *Adiós, madre patria*, El Gallo de Oro, Bilbao, 2017, pp. 169–188.

G. WALKER, *Política española y comercio colonial 1700–1789*, Ariel, Barcelona, 1979.

W. WALKER, *La guerra de Nicaragua*, Editorial Universitaria Centroamericana, San José, 1975.

E. VAN YOUNG, *La otra rebelión. La lucha por la independencia en México 1810– 1821*, FCE, México D. F., 2006.

A. ZAMORA, *Malditos libertadores*, Siglo XXI, Madrid, 2020.

J. ZAPIOLA, *Recuerdos de treinta años*, Editorial Francisco de Aguirre, Santiago, 1974.

Edición en formato digital: 2021

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15

28027 Madrid

infotecnos@tecnos.es

ISBN ebook: 978-84-309-8372-8

Table of Contents

ÍNDICE